

HARALD LEMKE

PRAXIS POLITISCHER FREIHEIT

Zur Aktualität von Hannah Arendts Philosophie des politischen
Handelns für eine kritische Gesellschaftstheorie

© Harald Lemke, 1996; Jan van Eyck Academy for
Fine Arts, Design & Theory, Maastricht/Niederlande
ISBN 90-72076-07-9

Inhaltsverzeichnis

IM NAMEN DER 'REVOLUTION'	1
1 ZUM PROBLEMATISCHEN ZUSAMMENHANG VON KRITISCHER THEORIE UND POLITISCHER PRAXIS	5
2 PRAXIS ALS ORT NICHT-INSTRUMENTELLER VERNUNFT	9
3 PRAXIS JENSEITS DES BANNES DER ARBEIT	15
4 PRAXIS ALS KOMMUNIKATIVES HANDELN	20
4.1 PRAXIS ALS KOMMUNIKATIVE ALLTAGSPRAXIS DER LEBENSWELT	21
4.1.1 <i>Die Antinomie der kommunikativen Vernunft</i>	23
A Lebenswelt als Ort kommunikativer Unvernunft.....	25
B Lebenswelt als Ort kommunikativer Vernunft.....	29
4.2 PRAXIS ALS PRAKTISCHER DISKURS	33
4.2.1 <i>Die Ohnmacht des bloßen Sollens</i>	35
4.2.2 <i>Urteilkraft als kluge Applikation</i>	37
4.3 POLITISCHE PRAXIS UND NEUE SOZIALE BEWEGTHEIT.....	43
5 HANNAH ARENDTS THEORIE DES POLITISCHEN HANDELNS	48
5.1 PRAXIS ALS POLITISCHE PRAXIS.....	48
5.2 DIE GESELLSCHAFTLICHE VORAUSSETZUNG FÜR POLITISCHE PRAXIS – DIE OBJEKTIVE 'CHANCE'	52
5.3 Der sozio-ökonomischen Gesellschaftswandel.....	58
5.4 DIE INDIVIDUELLE VORAUSSETZUNG FÜR POLITISCHE PRAXIS – DAS POLITISCHE ETHOS	61
6 POLITISCHE PRAXIS ALS PRAXISCHE VERNUNFT	69
6.1 EIN NEUES PARADIGMA DER VERNUNFT.....	69
6.1.1 <i>Der spielerische Stil praxischer Vernunft</i>	70
6.2 ZUR ÄSTHETIK POLITISCHER PRAXIS.....	73
6.2.1 <i>Die Ästhetik der politischen Existenz</i>	73
6.2.2 <i>Die personale Identität – Zur Dezentrierung des subjektphilosophischen Begriffs der Autonomie</i>	75
6.2.3 <i>Identität und Differenz – Zur Utopie opferloser Subjektivität</i>	77
6.2.4 <i>Die Hetaironomie einer philia politike</i>	78
7 POLITISCHE PRAXIS ALS HISTORISCH SITUIERTE MORALITÄT	82

7.1 DIE DENKUNGSART DES HANDELNS: DIE URTEILSKRAFT	83
7.2 FINSTERE ZEITEN	85
7.3 DER MORALISCHE GESICHTSPUNKT ALS DAS ANTLITZ DES ANDEREN.....	87
7.4 URTEILENDE VERNUNFT ODER DIE RATIONALITÄT DISKURSIVER ÜBEREINKÜNFTE.....	89
8 DAS GUTE LEBEN UND DAS GLÜCK DES HANDELNS.....	96
9 „DIE NEGATION DES BESTEHENDEN IM NAMEN EINER ZUKUNFT, DIE DIE LATENTEN MÖGLICHKEITEN DER GEGENWART AUFBRICHT.“.....	101
10 PRAXIS ALS THEORIE?.....	104
10.1 DIE MORALISCH-THEORETISCHE URTEILSKRAFT.....	106
10.2 DIE POLITISCHE BEDEUTUNG DER 'PRAXIS' DES THEORETIKERS.....	107
10.3 ZUR „DYNAMISCHEN EINHEIT“ VON KRITISCHER THEORIE UND REVOLUTIONÄRER PRAXIS.....	112
LITERATUR.....	116

Im Namen der 'Revolution'

Was Revolutionen sind, wird sich immer weniger aus den Ideen und Idealen erklären lassen, die man ihnen zugrunde legt; Revolution ist nicht ein Mittel für ein bestimmtes Ziel, sondern der Prozeß selbst, indem die Menschen ihre Alltagsutopien umzusetzen versuchen und neue Erfahrungen im Umgang miteinander und mit den Dingen machen. Es sind Formen der wirklichen Besitzergreifung, der Umstrukturierung der Wahrnehmungen und des sinnlichen Betastens eines sozialen Raumes, der den Alltagserfahrungen der Menschen enteignet war. Sollte also, wenn der Begriff der Revolution einen solchen Bedeutungswandel durchgemacht hat, auf ihn zur Kennzeichnung bestimmter gesellschaftlicher Prozesse nicht besser verzichtet werden? Zweifellos haben die Umwälzungen in den Ostblock-Ländern, nach nationalen Traditionen und der Substanz der jeweiligen bürgerlichen Grundlagen verschieden, mit den im Westen seit Mitte der sechziger Jahre auftretenden Formen des Protests, der Bürgerinitiativen, der Widerstandsaktionen gegen den Bau von Kernkraftwerken und die Stationierung gefährlicher Waffen überraschend viele gemeinsame Merkmale. Unter Revolution wäre daher eher eine Summe von Bürgerinitiativen, ein sich zusammenfügendes Gebilde von zivilem Ungehorsam zu verstehen, als eine Klassenaktion im alten Sinne. Darin besteht vermutlich das modernen Gesellschaften angemessene Verständnis von Revolution.

Oskar Negt, Alexander Kluge

In der Gesellschaftstheorie wird schon lange nicht mehr von ihr geredet. Zu lange warten diejenigen Theoretiker, denen es um sie ging, vergebens. Weiterhin haben Philosophen die Welt nur immer wieder von Neuem interpretiert; indes kam 'Revolution' noch nicht einmal deshalb nicht, weil diese nicht verändert worden wäre. Die Welt wurde verändert, wie die Erde zur Wüste wurde, ohne daß sich aber Philosophie verwirklichte...

Einst nahm die Verfechter des revolutionären Humanismus an, daß 'Revolution', die notwendig kommt, die proletarische sei, und daß mit ihr das Unrecht und Leiden in der Welt im Nu ein Ende finden werde. Bitterlich mußte die Menschheit seitdem jedoch erfahren, daß die proletarische ausblieb und nicht jede 'Revolution' eine ist, die zur versprochenen Humanität führt. Gegenwärtig und mitten unter uns, aber, so sagen einige, vollzöge sich eine „stille“, „gewaltlose Revolution“. Läge hierin nicht eine Ironie der Geschichte – Revolution findet statt, bleibt aber unbemerkt, weil die Theoretiker, die an ihr überhaupt ein Interesse nehmen, ganz im Bann der theoretischen Versprechung, immer noch verzweifelt jenes Großen Tages harren! Vielleicht scheuen kritische Philosophen sich vor der wahrlich ernüchternden Einsicht, daß das Bestehende auch *trotz* der Existenz 'gesellschaftsverändernder' Praxis und konkreten Widerstandes obsiegt. In Anbetracht dieses frappierenden Sachverhalts scheint zumindest die kurze, stürmische Phase eines unerbittlichen Befreiungskampfes, wie Marx einst dachte, nicht zu beschreiben, was uns von besseren Lebensverhältnissen trennt.

Mehr, als die Einsicht in und die Begründung dieses *Trotz* – dem theoretisch bisher nicht erfaßten Umstand, daß gegenwärtig gesellschaftsveränderndes Handeln massenhaft existiert, ohne allerdings die Kraft zu haben, das falsche Ganze auf Antrieb und garantiert umzuwälzen – aufzuzeigen, muß sich eine Gesellschaftstheorie, die kritisch sein will, indes nicht zutrauen; dieses Aufweisen aber sollte sie sich zur eigenen Aufgabe machen.

Dafür allerdings müßte kritische Theorie in der Lage sein, an das aktuelle, im folgenden – nicht ohne provokative Absicht – als 'revolutionäre Praxis' bezeichnete Handeln sozialer und politischer 'Bewegtheit' begrifflich angemessen anknüpfen zu können. Durch ein solches theoretisches Anknüpfen an reale Praxis bliebe schließlich die emanzipatorische Hoffnung auf eine humane Welt nicht unbegründeter Tagtraum derer, die *trotz* aller faktischen Einwände und gesellschaftlichen Gegebenheiten an der Einsicht festhalten, daß die Menschen sich ihr gemeinsames Leben vernünftig, also frei und gleichberechtigt, gestalten können.

1

Zum problematischen Zusammenhang von kritischer Theorie und politischer Praxis

Die kritische Theorie erklärt: es muß nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.

Max Horkheimer

Schon so etwas wie „die“ Kritische Theorie hat es nie gegeben – und gibt es heute erst recht nicht.

Jürgen Habermas

Das Zentralproblem kritischer Gesellschaftstheorie stellt der Zusammenhang von normativen Theorie und historisch situierter Moralität dar; will die Theorie die ethischen Maßstäbe, die sie ihrer Kritik der Gesellschaft zugrunde legt, nicht nur appellativ behaupten, so muß sie empirisch wirksame Formen von Moralität nachweisen können, an die sie begründet anknüpfen kann.

Axel Honneth

Im Spannungsfeld der beiden erstgenannten geht das Zitat von Honneth meinen Überlegungen als Motto voraus; die vorliegende Arbeit läßt sich insgesamt gewissermaßen als eine Meditation über die aktuelle Bedeutung dieses Zitats lesen.

Meines Erachtens hat Honneth¹ mit dieser Formulierung auf äußerst prägnante und hilfreiche Weise die Problematik des normativen Fundaments kritischer Gesellschaftstheorie zusammengefaßt. Seine Formulierung macht den geschichtsmaterialistischen Zuschnitt einer kritischen Gesellschaftstheorie wünschenswert deutlich, wodurch geradezu definitorisch ein solcher Normativismus ausgeschlossen wird, der Moralität bzw. Vernunft als ein bloß ideales Sollen dem realen Sein abstrakt entgegensetzt. Meine These ist, daß gegenwärtig historisch situierte und empirisch wirksame Moralität in der *Praxis einer neuen sozialen und politischen Bewegtheit* verkörpert ist, an deren basisdemokratische *Assoziationsform* hat meines Erachtens eine aktuelle

¹ A. Honneth, Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale; in: ders., Die zerrissene Welt des Sozialen, Frankfurt a. M. 1990, S. 182. In diesem Aufsatz aus dem Jahre 1981 suchte Honneth die Lösung dieses Problems noch über einen geradezu orthodox marxistischen Weg: der theoretischen Artikulation des unterdrückten und verzerrten revolutionären (Unter-) Bewußtsein der „Unterschichten“. Mittlerweile liegt ein anders argumentierender, systematischer Versuch von Honneth, eine kritische Gesellschaft zu begründen, vor: Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1993. Siehe auch das von mir und Roger Behrens geführte: Interview mit Axel Honneth: Anerkennung und Engagement. Normative Begründung kritischer Theorie; in: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie, 14. Jahrgang, Heft 26, 1994

kritische Gesellschaftstheorie anzuknüpfen. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, die Maßstäbe einer emanzipatorischen Kritik aus den gesellschaftskritisch wendbaren Voraussetzungen dieser politischen Bewegtheit und deren inwendigen, wie ich sie nennen werde, *praxischen* Vernunft zu gewinnen. Den kategorialen Rahmen für eine solche kritische Theorie 'revolutionärer Praxis' bietet nicht, wie leicht anzunehmen wäre, Habermas' Theorie des *kommunikativen* Handelns, sondern Hannah Arendts Theorie des *politischen* Handelns. Allein mit Arendts Theorie gelingt es, theoretisch unverkürzt an die politische Praxis der neuen sozialen Bewegtheit und dem „Vertrauen in die Möglichkeit, *durch Handeln die Welt zu verändern*“,¹ begründet anzuknüpfen. Denn – zumindest zeitweise – haben die Sich-bewegenden durch ihre freie und gemeinsame Assoziation die ihnen auferlegte Ohnmächtigkeit entfremdeter Produzenten und verwalteter Konsumenten hinter sich gelassen, so daß sie sich personal, regional und international zur Sache machen, was immer schon die ihre war. Diejenigen, die derart gemeinsam handeln und an politischer Praxis teilnehmen, erfahren eine Lebensweise, in der die aufgezwungene Eindimensionalität verwalteter Subjekte überwindbar scheint – die Erfahrung einer, mit Arendt gesprochen, *vita activa* demokratischer Partizipation, einer mit politischer Freiheit gleichbedeutenden, politischen Existenz. Ganz unspektakulär und unauffällig verkörpert die radikal- bzw. rätedemokratische Organisationsform dieser Bewegtheit die *konkrete Utopie* einer freien Gesellschaft, in der jenseits kapitalistischer und staatlicher Fremdherrschaft die gesellschaftliche Praxis *selbstbestimmt* gestaltet und organisiert wird; die *historische Tatsache* der politischen Praxis dieser Bewegtheit weist, so meine These, die *reale Möglichkeit* eines 'Reiches der Freiheit' jenseits des 'Reiches der Notwendigkeit' auf.

Daß Arendt im folgenden den „Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie“² beilegen helfen soll, möchte ich als Stellungnahme sowohl gegen die 'ältere' wie auch gegen eine kommunikationstheoretisch transformierte, zugleich aber für die aktuelle Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie verstanden wissen: der Versuch mit Hannah Arendts *praktischen Philosophie* die kritische Theorie zu aktualisieren, beabsichtigt also einerseits die Probleme, die sich durch Habermas' „Theorie abstrakter Emanzipation“³ stellen, zu umgehen, ohne andererseits, wie Adorno und Horkheimer, die Möglichkeit praktischer Veränderung in den Aporien einer

¹ Arendt, Macht und Gewalt, München 1970, S.19; zitiert als MG.

² H. Dubiel, Herrschaft oder Emanzipation. Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie; in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1989, S. 510

³ H. Dubiel, ebd., S. 505

„Theorie reiner Herrschaft“¹ zu ersticken. Mit Arendts Theorie der politischen Praxis läßt sich das Zentralproblem einer kritischen Theorie der Gesellschaft aktuell lösen und ihre ureigene Aufgabe wieder aufnehmen² – nämlich reflexive Beschreibung der bestehenden Herrschaftszusammenhänge *und* begründeter Nachweis einer historisch bereits existierenden Moralität zu sein, die im Schoße der gegenwärtigen unfreien die Möglichkeit einer zukünftigen freien Gesellschaft aufzeigt.

Aber spielte nicht gerade, könnte ein naheliegender Einwand lauten, Arendts politische Theorie in Habermas' kommunikationstheoretischer Transformation der älteren Kritischen Theorie eine zentrale Bedeutung? Ist Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns nicht selbst schon der Versuch mit Arendts, Mitteln kritische Theorie zu betreiben?

Tatsächlich riß Habermas nach eigenem Bekunden die Rezeption von Arendts Wiederaufnahme der Aristotelischen Unterscheidung zwischen dem instrumentellen 'Einzelhandeln' des Arbeitens, der *poiesis*, und dem freiwilligen 'Gemeinsamhandeln', der *praxis*, gleichsam aus der Frankfurter Praxisblindheit, so daß der von ihm vollzogene Paradigmenwechsel unbestreitbar seine Wurzeln in Arendts Gesellschaftstheorie hat. Habermas macht den Arendtschen Ursprung seiner kritischen Theorie in einer bemerkenswerten Äußerung einmal ganz deutlich: „Von Hannah Arendt habe ich gelernt, wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist; was ich nicht zu sehen vermag, ist, daß dieser Zugang im Widerspruch stehen soll zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft.“³

In dieser Äußerung von Habermas wird nicht sofort klar, wem sein Bedenken, eine Theorie des kommunikativen Handelns könne in einen Widerspruch zu Intentionen einer kritischen Theorie der Gesellschaft treten, das er hier bekundet, gilt. Vielleicht verbirgt sich in diesem, hier von Habermas selbst bekundeten Unverständnis jene schwache Ahnung eigener Verfehlung, die sowohl in Habermas' unausgewogener Kritik an den „Alten“ zum Ausdruck kommt, wie sie ihn auch immer wieder dazu bewegte, an der Möglichkeit und Existenz von kritischer Theorie überhaupt zu zweifeln. Denn in der Tat wird sich zeigen, daß eine Arendtsche Grundlegung der kritischen Gesellschaftstheorie

1 H. Dubiel, ebd.

2 *Pace* Arendt, die einmal gegenüber ihrem Freund Jaspers die Frankfurter Schule als eine „abscheuliche Gesellschaft“ bezeichnete und über Adorno verlauten ließ, daß er „einer der widerlichsten Menschen [ist], die ich kenne“; in: dies./Jaspers, Briefwechsel, München 1985, S. 670.

3 Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1981, S. 405. Vgl. auch Habermas' Erwähnung des Arendtschen Einflusses auf seine Überlegungen in *Strukturwandel*: ders., Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied und Berlin 1974, S. 57.

dieser nicht widerspricht. Vielmehr tritt Habermas' Versuch einer Neubegründung der Kritischen Theorie mit deren Intentionen gerade aus dem Grund in einen Widerspruch, weil er Arendts Theorie des *politischen* Handelns zu einer Theorie des *kommunikativen* Handelns uminterpretiert.

Praxis als Ort nicht-instrumenteller Vernunft

Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen.

Adorno/Horkheimer

Angesichts der enormen postmodernen Verunsicherung gegenüber dem utopischen Denken ist es wohl notwendig kurz an das emanzipatorische Ziel, um deren Verwirklichung es der Tradition des revolutionären Humanismus stets ging, zu erinnern: Seine materialistische Einsicht ist es, daß die Menschen die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie leben, selber 'produzieren'. Dieser Gestaltungsprozeß bleibt aber im Kapitalismus unvernünftig, weil diese 'gesellschaftliche Gestaltungspraxis', statt durch eine radikaldemokratische Selbstbestimmungspraxis, in der die gesellschaftlichen Verhältnisse „durchsichtig einfach“¹ sein würden, durch das „gegenständlich-sachliche Vergesellschaftungsprinzip“² des Tausches organisiert wird. Das Tauschprinzip, die Dynamik der Arbeitswelt, macht den Sachverhalt, daß wir unsere Lebensverhältnisse nach unseren Vorstellungen gestalten könnten gleichsam undurchsichtig. Nicht vom Alltag des gemeinsamen Gestaltens der geteilten Lebensbedingungen wird das gesellschaftliche Zusammenleben getragen, sondern durch den bloßen Umstand und den Zwängen des gesellschaftlich notwendigen Arbeitens zusammengehalten. Politische Freiheit bedeutete gegenüber dem Tauschprinzip als *einzig* Vergesellschaftungsweise, die materielle Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens gemeinsam und gleichberechtigt zu gestalten. Vereinen sich folglich einzelne Individuen, die sich gewöhnlich gleichgültig sind oder aber als Konkurrenten entgegenstehen, freiwillig zu Assoziationen politisch Handelnder, wird diese ihre Praxis „*revolutionäre Praxis*“ im Marxschen Sinne³, nicht dadurch, daß sie ausdrücklich für eine Veränderung der gesellschaftlichen Umstände kämpfen, sondern deshalb, weil „die vereinten Individuen“⁴ *lernen* anders als instrumentell, nämlich

¹ Marx, Das Kapital, MEW 23, Berlin 1969, S. 93. Dort heißt es im Bezug zu der Organisationsform des „Vereins freier Menschen“: „Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten bleiben hier durchsichtig einfach in der Produktion sowohl als in der Distribution.“

² R. Zimmermann, Das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fundierung, in: E. Angehrn, G. Lohmann (Hg.), Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts. 1986, S. 242.

³ Marx, Feuerbach-Thesen, MEW 3, Berlin 1969, S. 5.

⁴ Marx, Deutsche Ideologie, ebd., S. 70

demokratisch miteinander umzugehen, so daß die politischen Akteure „*nur in einer Revolution dahin kommen [...], sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.*“¹

Bei Max Horkheimer findet sich dieser revolutionstheoretische Gedanke in dem berühmten Programmtext der Kritischen Theorie aus dem Jahre 1937 in anderen Worten wieder: „Die Idee einer künftigen Gesellschaft als Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist“, verwirklicht sich – keimhaft – „*in der Organisation und Gemeinschaft der Kämpfenden.* [In ihnen] erscheint etwas von der Freiheit und Spontaneität der Zukunft.“²

Aber wie Marx bleibt auch bei Horkheimer diese Einsicht bloß nebensächlich, so daß die revolutionstheoretischen Implikationen nicht systematisch in das Begründungsprogramm der Kritischen Theorie eingearbeitet werden. Der zentrale Punkt ist bei Marx und Horkheimer zumindest aber implizit angesprochen – die Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts, die Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft, woran Kritische Theorie allein ihr Interesse nimmt, wird von einer politischen Bewegtheit und Selbstbestimmtheit der Individuen erkämpft, die selbst schon das für eine vernünftige Gesellschaft charakteristische Organisationsprinzip einer „*Assoziation freier Menschen*, bei der jeder die gleichen Möglichkeit hat, sich zu entfalten“, aufweist.³ Der Ausdruck ‘politische Praxis’ läßt sich dementsprechend so wenig auf das Engagement in einer politischen Partei reduzieren, wie das Phänomen der ‘neuen öffentlichen Bewegtheit’ von Individuen gleichzusetzen ist mit den sog. ‘neuen sozialen Bewegungen’ – beides liefe auf eine ideologieverdächtige Verkürzung hinaus.

Demnach wäre das erste, bewußte gesellschaftsverändernde Handeln die – mikropolitische – Überwindung der vom Berufsleben erzwungenen eindimensionalen Lebensweise. Folglich muß angesichts des Sachverhaltes, daß einzig durch die ‘Organisation und Gemeinschaft der Bewegten’ diese zu einer neuen Begründung der Gesellschaft überhaupt erst befähigt werden, daß mit anderen Worten das gelungene gemeinsame Handeln selbst *revolutionierenden Eigensinn* hat, Kritische Theorie nicht länger durch geschichtsphilosophischer Prophetie das revolutionäre Subjekt beschwören und becircen: denn, wenn selbst das Proletariat, von dessen klassentheoretisch objektiv bestimmbar, gesellschaftsverändernden Kraft Marx und noch Horkheimer 1937 überzeugt waren, einen gesellschaftsverändernden und moralisch bedeutungsvollen

¹ Marx, Deutsche Ideologie, ebd.; meine Hervorhebungen.

² Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, S. 36; meine Hervorhebungen.

³ Horkheimer, ebd. S. 38; meine Hervorhebungen.

Lernprozeß nur durch ihre Partizipation an der gemeinsamen politischen Praxis erfahren, durch die sie überhaupt erst ein revolutionäres Bewußtsein ausbilden, dann verlagert sich die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie von der ohnehin anmaßenden, *theoretischen Deduktion* eines historisch-revolutionären Akteurs zugunsten einer begrifflich und ideologisch unverkürzten Analyse *existierender Formen* politischer Praxis zurück.¹ Eine Einsicht, mit der auch schon Marcuse in den 60er Jahren auf den veränderten gesellschaftlichen Widersprüche reagierte: „Die Suche nach den spezifischen geschichtlichen Trägern der revolutionären Veränderung ist in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern in der Tat sinnlos. *Die revolutionären Kräfte entstehen im Prozeß der Veränderung selbst*; die Übersetzung des Potentiellen ins Aktuelle ist die *Arbeit politischer Praxis*.“²

Die *positive* Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie bestünde darin, diesen vernünftigen, bzw. *revolutionierenden Eigensinn* politischer Praxis und seine gesellschaftskritisch wendbaren Voraussetzungen aufzuklären: die Organisation und Gemeinschaft jener, die sich selbstorganisiert und selbstbestimmt zu freiwilligen Assoziationen und alternativen Institutionen vereinen, soll – in dem Sinne des vorangeschickten Zitats von Negt und Kluge – als 'revolutionäre Praxis' angesprochen werden, weil sie die gemeinsame Erfahrung einer Existenzmöglichkeit voraussetzt, deren Entfaltung die Befreiung von den Fesseln eines fremdbestimmten Arbeitslebens sowohl als auch von der Herrschaft des politischen Apparates – wenigstens ansatzweise und vorübergehend – verlangt. Wenn überhaupt, dann wäre nur in den erkämpften Freiräumen gelungener gemeinsamer Praxis politischer und sozialer Selbstbestimmung gegenwärtig der gesellschaftliche Ort nicht-instrumenteller Vernunft aufzusuchen...

Daß es, soll politische Freiheit nicht bloß als abstrakte Negation des Bestehenden appellativ behauptet werden, positive Aufgabe der Theorie zu sein hat, historisch *bereits existierende* Formen der Selbstbestimmung der Individuen aufzuhellen, ist der immer wieder vernachlässigte, aber zentrale revolutionstheoretische Aspekt im Begründungsprogramm einer kritischen Gesellschaftstheorie.³ – Mit einem angemessenen revolutionstheoretischen Konzept politischen Handelns, das allerdings von Marx und, wie wir im einzel-

¹ Vgl. dazu Gorz: „Selbst die Arbeiterbewegungen mit ihren Gewerkschaften und Parteien entstanden aus Kulturassoziationen und Assoziationen gegenseitiger Hilfe: d.h. aus einer Arbeit der Reflexion, der Bildung und Selbstbildung, die sich der herrschenden Kultur und den herrschenden Ideen widersetzte; aus Formen der Selbstorganisation und Lebensformen, die eine Alternative zur herrschenden Gesellschaftsorganisation und Lebensweise entwarfen – *eine 'konkrete Utopie'*.“ Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft, Berlin 1989, S. 148; meine Hervorhebungen.

² H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt a. M. 1969, S. 117; meine Hervorhebungen.

nen sehen werden, von Horkheimer und Adorno grundbegrifflich tatsächlich nie aufgearbeitet wurde, nimmt für eine aktuelle kritische Theorie diese positive Aufgabe also die Form an, in selbstbestimmten Vereinigungen und nicht-verdinglichter, freier Partizipationspraxis die revolutionäre Antizipation einer freien Gesellschaft erkennbar werden zu lassen.

Es interessiert mich in dieser Arbeit also nicht die Frage, ob die sogenannten neuen sozialen Bewegungen das „revolutionäre Erbe“ der Arbeiterbewegung antreten, wie es in bewegungssoziologischen Analysen ausdrücklich diskutiert wird.¹ Um das mit Nachdruck an dieser Stelle klarzumachen: ich glaube nicht, daß die sogenannten neuen sozialen Bewegungen das revolutionäre Subjekt der gegenwärtigen Gesellschaftsentwicklung sind. Aber um diese Frage geht es hier auch gar nicht. Zwar wäre es auch eine der Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie, sich in Beziehung zu setzen zu den Inhalten und jeweiligen Forderungen, für die einzelne Initiativen kämpfen. Denn selbst wenn die Akteure mit diesen kein explizit revolutionäres Selbstverständnis verbinden, schließt das nicht schon aus, daß mit Hilfe einer theoretischen Aufklärung den Bewegungen diese möglicherweise „reduktionistische Selbstdeutung“ genommen werden kann.² In dieser Hinsicht gehört es also geradezu zum emanzipatorischen Einsatz einer Gesellschaftstheorie, die kritisch zu sein beansprucht, sich mit der historischen Bedeutung und den gesellschaftlichen Voraussetzungen des zunehmenden Anspruchs der Individuen auf mehr Selbst- und Mitbestimmung in Beziehung zu setzen – und sei's, um sich schließlich, aber *begründet* von einzelnen Forderungen und partikularistischen Interessen abzuwenden!

³ Vgl. A. Wellmer, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986; H. Dubiel, Herrschaft oder Emanzipation. Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie, in: a.a.O.

¹ Vgl. P. C. Mayer-Tasch, Die Bürgerinitiativbewegung. Der aktive Bürger als rechts- und politikwissenschaftliches Problem, Hamburg 1985; K.-W. Brand, Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Perspektiven neuer Protestpotentiale, Opladen 1982; U.C. Wasmuth (Hg.), Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion, Darmstadt 1989; Brand/Büsser/Rucht, Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt a. M./ New York 1986 (aktualisierte Ausgabe).

² R. Roth, Fordismus und neue soziale Bewegung; in: U.C. Wasmuth (Hg.), Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion, Darmstadt 1989, S. 31. Im engeren Umkreis der aktuellen Literatur zur kritischen Theorie geht beispielsweise auch D. Kellner in seinem Buch *Critical Theory, Marxism and Modernity*, auf die Bedeutung der neuen sozialen Bewegungen als neues „revolutionäres Subjekt“ für eine aktuelle Kritische Theorie ein, jedoch wendet er sich keiner genaueren Formanalyse ihres politischen Handelns zu. Vgl. D. Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, John Hopkins University Press Baltimore 1989, S. 204 ff.

Erschöpfte sich aber das gesellschaftstheoretische Interesse an den neuen Bewegungen schon in diesem Ansatz, unterläge es dem unverzeihlichen Fehler der traditionellen marxistischen Revolutionstheorie: Praxis als ein eigenschaftsloses Mittel zur Verwirklichung seiner eigenen theoretischen Kritik zu instrumentalisieren, hieße stur ihren Eigensinn zu ignorieren und in ihr bloß ein Kampforgan sehen zu wollen. Um überhaupt so ein Phänomen, wie der neuen sozialen und politischen Bewegtheit und Selbstbestimmtheit in den gesellschaftstheoretischen Blick zu bekommen, kommt man wohl nicht umhin, mit veralteten Kaderphantasien und der Mechanik der großen Umwälzung zu brechen.

Das systematische Problem, dem nachgegangen werden muß, betrifft nicht eigentlich die, wenn man so will, alltagspolitische, also empirische Ebene politischen Handelns. Insofern wenden sich die folgenden Überlegungen nicht primär an die jeweiligen gesellschaftspolitischen *Forderungen* einzelner Bewegungen und an alltagspolitisch bestimmte Formen des situativen und temporären Protestes. Es geht um das, was der gesellschaftstheoretische Sachverhalt eines freiwilligen Assoziierens und demokratischen Gemeinshandelns aus der Perspektive einer kritischen Gesellschaftstheorie und deren Hoffnung auf eine andere Lebensverhältnisse *anbieten*. Das konkret-utopische Potential, das aus der politischen Praxis neuer Bürgerbewegtheit herausgelesen wurde, ist, wie Wilfried Nelles hervorhebt, „das Angebot, anders zu leben. [...] Es geht nicht so sehr um andere politische Inhalte als um eine völlig andere Form des politischen Prozesses. Dies ist die eigentliche Herausforderung, denn hierüber kann das System nicht verhandeln, dieses Angebot ist nicht integrationsfähig, ohne daß das System sein Funktionieren gefährdet.“¹

Folglich muß es um den theoretischen Nachweis gehen, daß die politische Praxis neuer sozialer Bewegtheit – auf der Ebene des eigensinnigen Vollzugs eines gemeinsamen Tuns – selbst ein Stück konkrete Utopie partizipatorischer Selbstbestimmung verkörpert. Aus dieser Perspektive muß kritische Theorie gegenwärtig Bezug nehmen auf die gesellschaftliche Tatsache massenhafter politischer Praxis – Bezug nehmen auf das Lebendige des Politischen, für das die (ohnehin schon abgenutzte) Bezeichnung ‚neue soziale Bewegungen‘ einzig ideologische Verkürzung sein kann.

Um diese Vorüberlegungen zum Abschluß zu bringen: Sofern eine aktuelle kritische Gesellschaftstheorie einen *dynamischen* Zusammenhang zwischen

¹ Wilfried Nelles, Kollektive Identität und politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen, in: Politische Vierteljahresschrift 4 (1984), S. 428. Nelles analysiert das politische Handeln der neuen Bewegungen genau, stellt aber keinerlei theoretische Zusammenhänge, geschweige denn zu Arendts Theorie des politischen Handelns, her.

partizipatorischer Praxis und sich selbst (als deren kritische Reflexion) herzustellen sucht, könnte ihr Zentralproblem gelöst werden: ihre revolutionäre Forderung nach einer humaneren Welt müßte nicht als abstrakte Utopie bloß appellativ behauptet, sondern könnte als die konkrete Utopie selbstbestimmter und freier Vergesellschaftung begründet nachgewiesen werden. Wäre der theoretische Aufweis einer historisch bereits existierenden revolutionären Praxis allerdings nicht möglich, träfe das selbstverständlich unweigerlich die Möglichkeit kritischer Theorie selbst: ihr humaner Impuls müßte in das Unbegründete einer abstrakten Utopie fliehen, wie sie selbst sich dem Wagnis einer nicht adressierten Flaschenpost zu überantworten hätte.

Praxis jenseits des Banns der Arbeit

Im folgenden Kapitel werde ich den erneuten Rückgriff auf Hannah Arendt durch den Nachweis vorbereitet, daß Adorno und Horkheimer das Zentralproblem des normativen Fundamentes der eigenen kritischen Theorie nicht hinreichend lösen, weil sie den Eigensinn politischer Praxis grundbegrifflich nicht angemessen erfassen: obwohl ein revolutionstheoretisches Konzept der politischen Praxis in Horkheimers programmatischen Fassung der Kritischen Theorie angelegt ist, wurde es handlungstheoretisch nie aufgearbeitet. Aus dieser konzeptuellen Schwäche heraus läßt sich zwar Adornos eigenem Lösungsversuch des Zentralproblems kritischer Gesellschaftstheorie erklären, jedoch droht diesem, den notwendigen Zusammenhang von kritischer Theorie und politischer Praxis vollends aufzukündigen.

Aber auch Habermas löst das Zentralproblem nicht, wie das vierte Kapitel zeigen soll: gerade weil Habermas Arendts handlungstheoretische Grundbegrifflichkeit zum Ausgangspunkt seiner Transformation der Kritischen Theorie nimmt, werde ich mich intensiver mit ihm auseinandersetzen. In diesem Sinne verfolgt der zweite, die Auseinandersetzung mit Arendts Theorie erst vorbereitende Schritt meiner Argumentation eine immanente Kritik an Habermas' Uminterpretation des intersubjektiven Handlungstyps der Praxis sowohl in der Form einer Theorie der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt, wie in der einer deontologischen Moraltheorie des praktischen Diskurses.

Mit ihrer These von der total verwalteten Welt, deren instrumentelle Unvernunft alles zu einem unentrinnbaren Verblendungszusammenhang zu verkitten scheint, droht sich Adornos und Horkheimers Kritische Theorie in einer begründungslogischen Aporie zu verfangen: ließe sich keinerlei empirisch wirksame Moralität, durch die die Unvernunft des Bestehenden überhaupt als Unvernunft erfahren werden kann, ausweisen, wäre eine kritische Theorie nicht mehr in der Lage, die ethischen Maßstäbe ihrer Kritik anders als nur appellativ zu behaupten; das normative Fundament ihrer Kritik bliebe unaufgeklärt; kritische Theorie mithin unmöglich. So lautet zumindest im Groben Habermas' Kritik an der älteren Kritischen Theorie.

Nun waren Adorno und Horkheimer durchaus nicht der Meinung, daß die verwaltete Welt sich vollends ins Totale verloren hätte. Residuen einer möglichen Kritik und damit eine Antwort auf das Begründungsproblem kritischer Theorie suchten Adorno und Horkheimer in der Philosophie und der Kunst auf. Sowohl im negativ-dialektischen Denken des Intellektuellen als auch in dem augenblickhaften Gelingen des Kunstwerkes sah Adorno eine „Verhaltens-

weise“¹, in der die Möglichkeit nicht appellativ behaupteter Kritik aufbewahrt ist. Wie zum einen ein „Denken in Modellen“ als ein „Verhalten, ein Stück Praxis“² darstellt, das vermögens ist, sich der instrumentellen Rationalität zu widersetzen, so argumentiert Adorno zum anderen dafür, daß „Kunst nicht nur der Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden ist, sondern ebenso Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen. Sie straft Produktion um ihrer selbst willen Lügen, optiert für einen Stand der *Praxis jenseits des Banns der Arbeit*.“³ Adorno – weit davon entfernt kein normatives Fundament der eigenen kritischen Theorie anbieten zu können oder gar zu wollen – sucht folglich die Lösung des Zentralproblems darin, die ethischen Maßstäbe der eigenen Gesellschaftskritik durch den Nachweis einer ‚mimetischen Vernunft‘ negativ dialektischen Denkens und einer nicht-instrumentellen Praxis authentischer Kunst auszuweisen. Selbst noch gegenüber der materialen Ungewißheit dieser und der objektiven Schwierigkeit jenes glaubt Adorno mit dem Konzept einer mimetischen Vernunft, theoretisch die Möglichkeit jenes Widerstandes, dessen Kritik dem Ganzen sein Unwahres abtrotzt, zu begründen.

Dem Umstand jedoch, daß Adorno nicht-instrumentelle Vernunft in der ‚Praxis‘ in Philosophie und Kunst aufsucht, ging die Verzweiflung voraus, „daß die Praxis, auf die es ankäme, verstellt ist.“⁴ Als verstellt und aufgeschoben betrachteten Adorno und Horkheimer die Möglichkeit „wirklich“ gesellschaftsverändernder Praxis zu Lebzeiten nicht nur, weil der revolutionäre Auftrag der Arbeiterbewegung durch den kulturindustriellen Herrschaftsapparat der spätkapitalistischen Wohlfahrtsgesellschaft vollständig erstickt wurde; an der Behauptung, daß politische „Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt“⁵ sei, hielten Adorno und Horkheimer auch noch zu Zeiten der Studentenbewegung fest.

Mich interessiert hier nicht die zum Teil peinlichen Einzelheiten des Verhaltens von Adorno und Horkheimer gegenüber den Aufstand probenden Studenten, sondern allein der Sachverhalt, daß zwischen ihrer Kritischen Theorie und der politischen Praxis der Studentenbewegung alles andere als ein dynamischer Zusammenhang herrschte. Neben seinen schlicht blinden Invektiven gegen die „Pseudoaktivität“ der Studenten erklärt Adorno in seinen *Marginalien zur Theorie und Praxis* an einer Stelle deutlich, warum er in dem Protest der Studenten nichts mehr als nur „repressive Praxis“ zu sehen bereit war. Die

1 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1968, S. 26.

2 Adorno, ebd., S. 243.

3 Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 26; meine Hervorhebungen.

4 Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 243.

5 Adorno, ebd., S. 15.

Irrationalität ihrer politischen Aktionen sah Adorno wie Horkheimer¹ nämlich in deren lächerlichen Aussichtslosigkeit begründet: „Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich“, heißt es dort.² Dabei ist es allerdings eine Sache, wenn Adorno auf die reale Übermacht staatlicher Herrschaftsgewalt verweist, eine grundsätzlich andere, wenn er *deshalb schon* der politischen Praxis der Studentenbewegung schlicht jedwede verändernde Bedeutung abspricht. Zum „regressiven Aktionismus“ verliert sich für Adorno die politische Praxis der Studentenbewegung schließlich, wo sie theoriefeindlich wird und zum politischen Handeln zwingt. Adorno setzt sich meines Erachtens zurecht gegen Aktionen zur Wehr, für die zum Handeln gezwungen wird – jenem Studenten hätte wahrlich nicht die Bude zusammengeschlagen werden dürfen, nur weil er die Theorie der Praxis vorgezogen hatte³. Deshalb aber umstandslos über den möglicherweise emanzipatorischen Eigensinn der damaligen Bewegung hinwegzusehen, verweist in seiner kompromißlosen Sturheit auf ein grundsätzlicheres Problem in der grundbegrifflichen Ausrichtung Adornos Theorie: Adorno ist nicht bereit aus seiner Einsicht, daß es durchaus eine Praxis jenseits des Banns der Arbeit gibt, eine andere handlungstheoretische Konsequenz zu ziehen, als die Möglichkeit nicht-instrumenteller Praxis nur dem kritischen Verhalten der Philosophie und der Kunst vorzubehalten. Deutlich wird, daß Adornos handlungstheoretische (geschweige denn revolutionstheoretische) Begrifflichkeit nicht mit jener revolutionären Praxis, von der Marx bzw. jener der gemeinschaftlich Handelnden, von der wir eingangs noch den jungen Horkheimer haben reden hören, rechnet. Idiosynkratisch droht seine Behauptung, die Möglichkeit zu verändernder Praxis sei bis auf unabsehbare Zeit vertagt und historisch real verstellt, vollends dann zu werden, wenn Adorno im gleichen Atemzug der politischen Praxis der Studentenbewegung und ihrer „richtigen Einsicht, daß gesellschaftliche Veränderungen nur dort bewirkt werden, wo Individuen den Entschluß zu verändernder Praxis fassen“,⁴ die, als einzig widerständige Praxis stark gemachte, „Verhaltensweise“ des Denkenden und der Kunst ernsthaft *entgegenzusetzen zu können*. Gegenüber dem expliziten Bemühen der Studenten um verändernde Praxis, wirkt Adornos Beharren, widerständige Praxis gäbe es nur noch in Philosophie und Kunst, bloß appellativ.⁵ Der Einwand drängt sich

1 Vgl. Horkheimer, Vorwort zur Neupublikation von Traditionelle und Kritische Theorie, a.a.O.

2 Adorno, Marginalien zur Theorie und Praxis, in: ders., Ges. Schriften, Frankfurt a. M. 1971, Band 10.2, S. 771.

3 Vgl. Adorno, ebd., S. 763f.

4 Wellmer, Terrorismus und Gesellschaft; in: Habermas (Hg.), Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1982, I, S.269.

5 Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man bedenkt, daß Adorno schließlich statt einer angemessenen Bezugnahme zu (dem Begriff) politischer Praxis das abstrakt-

auf, daß es hier tatsächlich Adornos subjektphilosophische Begrifflichkeit ist, die ihm selbst *den Blick* auf die stattfindende Praxis *verstellt* und schließlich auch, daß Adornos Absicht, die Möglichkeit radikaler Gesellschaftskritik im nicht-identifizierenden Denken und nicht-instrumenteller Kunst nachzuweisen, aus den Zwängen seiner subjektphilosophischen Grundannahmen präjudiziert ist. Denn innerhalb des Paradigmas eines Objekte erkennenden und herstellenden Subjekts läßt sich Kritik gar nicht anders als *anderes* Erkennen und *anderes* Herstellen denken.¹

Viele, auch unter dem engen Kreis der Kritischen Theorie, namentlich Marcuse, verhielten sich ganz anders zu der Studentenbewegung. So erkannte beispielsweise Oskar Negt in deren politischer Bewegtheit durchaus jenes Moment revolutionärer Praxis wieder, dessen rätedemokratische Organisationsform die reale Möglichkeit einer nicht-instrumentellen, freien und selbstbestimmten Praxis aufweist: „Die Idee der Selbstverwaltung durch Räte gewinnt immer dann an Boden, wenn die offiziellen politischen Herrschaftssysteme den Keim des Zusammenbruchs in sich tragen, wenn verselbständigte Bürokratien oder Repräsentativ-Organen des bürgerlichen Staates nicht mehr imstande sind, elementare Interessen der überwiegenden Mehrheit des Volkes zu vertreten.“ Und er fügt mit kritischem Nachdruck hinzu: „*Wer sagt, daß Selbstverwaltung in diesem Sinne unrealisierbar sei, muß die Hoffnung auf eine demokratische Gesellschaft aufgeben; ihm sind die Abhängigkeitsverhältnisse, die das gegenwärtige Herrschaftssystem erzeugt, zu Naturverhältnissen geworden.*“²

Theoretisch begründen zu können, *ob und warum* im einzelnen gemeinsames Handeln aussichtslos ist und, *daß* sich in dem Gelingen politischer Praxis ein Stück konkreter Utopie demokratischer Lebensgestaltung verwirklicht, setzt jedoch, wie Habermas zurecht einwendet, eine „hinreichend geschmeidige Begrifflichkeit“³ voraus, die, im Bezug auf die grundbegriffliche Ausrichtung und das (revolutions- bzw.) handlungstheoretische Defizit der 'älteren' Kritischen Theorie unvermeidlich auf eine 'Wende' im eigenen Begründungsprogramm hinausläuft.

utopische Projekt einer „Erziehung zur Müdigkeit“ vor Augen hat. Vgl. ders., *dass.*, Frankfurt a. M. 1969.

¹ Siehe zur Kritik an den subjektphilosophischen Grundlagen der älteren Kritischen Theorie besonders: S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press New York 1986; auch in gekürzter deutscher Übersetzung: Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1992.

² O. Negt, *Räteidee – heute*; in: ders., *Politik als Protest*, Frankfurt a.M 1971, S. 136f.; meine Hervorhebungen.

³ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981, I, S. 522; fortan zitiert als Tkh I und II.

Praxis als kommunikatives Handeln

Zumal marxistisch inspizierte Theorien sich letztlich nur daran bewähren, daß sie zur Erklärung konkreter geschichtlicher Abläufe etwas beitragen. Ich selbst empfinde es als mißlich, daß mein Interesse seit zwei Jahrzehnten (wenn ich von kleineren politischen Schriften absehe) ausschließlich von Problemen in Anspruch genommen worden ist, die man im weiteren Sinne als solche der *Theoriekonstruktion* bezeichnen kann.

Jürgen Habermas

Mit der „über die Subjektphilosophie hinausgreifende kommunikationstheoretische Wende“¹ verbindet Habermas die Zuversicht, theoretisch nicht länger nur mit instrumentellen Handlungszusammenhängen rechnen zu müssen, sondern auch für solche eine hinreichende Geschmeidigkeit zu zeigen, in denen kooperativ gehandelt wird. Die Anregung zu Habermas' fundamentalem Paradigmenwechsel in der handlungstheoretischen und schließlich rationalitätstheoretischen Begrifflichkeit ging, wie schon eingangs angedeutet wurde, von Arendt aus. Zu Beginn von *Theorie und Praxis* gibt Habermas abermals kund: „Das Studium von Hannah Arendts bedeutenden Untersuchung [*Vita activa*, hat] mich auf die fundamentale Bedeutung der Aristotelischen Unterscheidung von Technik und Praxis [Arbeit und Interaktion] aufmerksam gemacht.“²

Arendt unterscheidet in ihrem Buch *Vita activa*³ zwischen drei menschlichen Handlungstypen: dem Arbeiten, dem Herstellen (*Poiesis*) und dem Handeln (*Praxis*). Ihrem Verständnis nach – das sei an dieser Stelle vorweggenommen – ist *Praxis* nur die selbstzweckhafte Tätigkeit politischer Partizipation; *Praxis* meint hier wesentlich politisches Handeln.⁴ Im Unterschied zur instrumentellen Tätigkeit der Arbeit und des Herstellens setzt *Praxis* die freiwillige Bereitschaft der Handelnden voraus, miteinander zusammenhandeln *zu wollen*; gelungene *Praxis* ist in diesem Sinne nur als freiwillig gewolltes Plural denkbar. Mit Arendts Unterscheidung dieser Handlungstypen ist es möglich, zu zeigen, daß nicht-instrumentelle *Praxis* ihren gesellschaftlichen Ort nicht (primär) in der Kunst oder der Philosophie, sondern im politischen Miteinanderhandeln derjenigen

¹ Habermas, *TkH*, I, S. 531 ff.

² Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1966, S. 84. Fußnote 4.

³ Hannah Arendt, *Vita activa*. Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960; fortan zitiert als VA.

⁴ Arendt interessiert sich in ihrer Studie nicht für anderes, nicht-politisches Handeln, das der Aristotelische Begriff der *Praxis* miteinschließt, wie z.B. die private *Praxis* der Freundschaft. Siehe dazu meine Überlegungen „Oh Friends, there is no Friend. The *Praxis* of Friendship as a Difficult Art of (Social) Living“; in: *Contemporary culture and aesthetics*, Issues No.2 1995, Maastricht.

hat, die sich zusammenschließen, um sich über gemeinsame, öffentliche Angelegenheiten gleichberechtigt und selbstbestimmt einzusetzen, zu beraten und zu gestalten. Für Arendt ist jedes Gelingen politischer Praxis die *keimhafte* Antizipation einer politischen Gesellschaft oder, wie sie sie auch nennt, einer Räterepublik. Arendt selbst verfolgt diesen Gedanken historisch nicht nur an der gesamtgesellschaftlich institutionalisierten Form direkter Demokratie, wie sie in der antiken Polis vorliegt (*Vita activa*), vielmehr bemüht sie sich darüber hinaus das immer wieder spontane Auftreten von und die stets wiederkehrende Forderung nach politischer Freiheit und Selbstbestimmung in den politischen Bewegungen der Neuzeit nachzuweisen (*Über die Revolution*), deren revolutionären Impuls sie schließlich auch in dem emanzipatorischen Eigensinn der politischen Praxis der Studentenbewegung der 60er Jahre herausliest (*Gewalt und Macht*).

Arendts Praxismodell aufgreifend, weist Habermas diesem einen grundsätzlich anderen gesellschaftlichen Ort zu: nicht-instrumentelle Tätigkeit lokalisiert Habermas' Gesellschaftstheorie nicht in der Gemeinschaft und Organisation der politischen Handelnden, sondern im kommunikativen Alltagshandeln lebensweltlicher Verständigungsvorgänge. Bevor auf Arendts Theorie der Praxis als politisches Handeln zurückzugreifen sein wird (ab Kap. 5), werde ich in den folgenden zwei Kapiteln darstellen, warum Habermas' Versuch, den nicht-instrumentellen Handlungstyp der Praxis als kommunikatives Handeln zu konzeptualisieren, sowohl in seiner gesellschaftstheoretischen Version (4.1), wie in seiner moraltheoretischen Version (4.2) scheitert und so nicht in der Lage ist, der kritischen Theorie ein normatives Fundament zu legen. Denn es wird sich zeigen, daß Habermas, weil er nicht-instrumentelle Vernunft nicht ausschließlich im politischen Handeln ortet, diese paradoxerweise einerseits in das Faktum menschlicher Verständigung eingelassen bzw. andererseits auf das Sollen moralischer Argumentation eingeschränkt sieht.²

4.1 Praxis als kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt

Mit dem Paradigmenwechsel von der Subjektphilosophie zur Kommunikationstheorie verbindet Habermas, wie schon angedeutet, die Hoffnung, aus den Aporien der älteren Kritischen Theorie herauszufinden. Mit der grundbegrifflichen Unterscheidung zwischen zweckrationalem und kommunikativem Handeln möchte er seine Gesellschaftstheorie mit den begrifflichen Mitteln

¹ Arendt, *Über die Revolution*, München 1986, S. 313; fortan zitiert als ÜR.

² Ich habe aus Raumgründen auf eine detaillierte Wiedergabe von Habermas' Theorie verzichtet, vielmehr werde ich mich im folgenden nur auf die Aspekte konzentrieren, die für meine weitere Argumentation von Bedeutung sind. Aus diesem Grund greife ich auch nicht ausdrücklich auf seine jüngsten Publikationen zurück.

ausstatten, derer es bedarf, um an jenen gesellschaftlichen Bereich kommunikativen Handelns anzuknüpfen, an dem abgelesen und durch den erfahren werden kann, „*worin* die Zerstörung besteht“,¹ die der destruktive Rationalisierungsprozeß weiterhin zunehmender instrumenteller Vernunft erzeugt. Denn, mit seinem engagierten Versuch, den Nachweis dafür zu führen, daß es – zum einen – einen gesellschaftlichen Handlungsbereich gibt, in dem die Akteure *nur* über das Medium intersubjektiver Verständigung sozial integriert werden können (die rein negativ bestimmte, schwache Version einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft), und daß – darüber hinaus – dieses kommunikative Handeln ein *vernünftiges Eigenleben* hat, dessen gesellschaftlicher Ort in der, „wie auch immer entstehenden, kommunikativen *Alltagspraxis* aufzusuchen“² sei, hegt Habermas die Hoffnung, sich grundbegrifflich einer nicht-instrumentellen, „kommunikativen Vernunft [versichern zu können, die] *Teil hat an der Strukturierung dessen, was erhalten werden soll*“³ (die positiv bestimmte, starke Version einer emanzipatorischen Gesellschaftskritik).

Im Gegensatz zu der ersten, rein negativ verfahrenen Argumentation rüstet sich Habermas erst durch den zweiten Schritt mit den notwendigen Mitteln aus, das Zentralproblem einer kritischen Theorie zu lösen: denn, wenn die kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt sich als die empirisch wirksame Moralität kommunikativer Vernunft nachweisen ließe, dann freilich müßten die ethischen Maßstäbe der eigenen Kritik nicht appellativ behauptet werden, sondern könnte – anknüpfend an die in die lebensweltliche Verständigung eingelassene kommunikative Vernunft – begründet nachgewiesen werden.

Habermas' Gesellschaftstheorie wird folglich nur unter derjenigen Bedingung eine kritische Theorie, sofern er das Faktum kommunikativer Alltagspraxis gleichsetzt mit der Existenz kommunikativer Vernunft. Unter dieser Voraussetzung wäre er in der Lage, die Verdinglichungsthese des westlichen Marxismus⁴ nicht selbstwidersprüchlich reformulieren zu können. Denn dann wäre es möglich zu zeigen, daß durch dieses faktische Fundament kommunikativer Vernunft die Kolonialisierung der Lebenswelt als ein kritischer Prozeß *erfahrbar wird*. Das kolonialisierende Übergreifen zügelloser Monetarisierungs- und Bürokratisierungsschübe droht den ausschließlich sprachlich verfaßten Bereich kommunikativer Alltagspraxis „pathologisch“ zu entstellen, weil dessen Substrat *Kultur, Gesellschaft* und *Persönlichkeit*, nicht von dem 'weichen' Medium rationaler Verständigungsprozesse abgelöst und aus diesem Grund auch nicht den systemischen Selbsterhaltungsimperativen, wie Geld und

¹ Habermas, Tkh, I, S. 522.

² Habermas, ebd., S. 525.

³ Habermas, ebd., S. 523; meine Hervorhebungen.

⁴ Habermas, ebd., S. 455 ff.

(politische) Macht, „*widerstandslos* subsumiert“⁵ werden kann. – Aber man sieht schon: einmal eingestiegen in Habermas' nobel ausgestattetes Gedankengebäude, verliert sich die eigentliche Frage nach gesellschaftsveränderndem Handeln. Nicht um wesentliche Veränderung der Lebensverhältnisse geht es bei Habermas, sondern einzig darum, hier und da Ausbesserungen am Bestehenden vorzunehmen. (Ich gehe auf die Gründe dieser Polemik noch genauer ein.)

4.1.1 Die Antinomie der kommunikativen Vernunft

Ich glaube, daß die gesellschaftskritisch gemeinte Zeitdiagnose, „der Kolonialisierung der Lebenswelt“, die Habermas' Gesellschaftstheorie begreifbar machen möchte, letztlich keine Kritische Theorie der gegenwärtigen Gesellschaft begründen kann. Denn begründungslogisch setzte das voraus, daß Habermas die wohl absurde Behauptung vertreten müßte, daß in der kommunikativen Alltagspraxis Vernunft *real existiert*. Tatsächlich aber scheint Habermas dafür zu argumentieren. Zumindest kann er sein Begründungsprogramm einer aktuellen kritischen Theorie erst dann, wie gesagt, einlösen, sobald er den durch negative Bestimmungen gewonnenen Bereich intersubjektiver Verständigung auch mit der positiven Bestimmung auflädt, daß das kommunikative Handeln in der Alltagspraxis der zeitgenössischen Lebenswelt *wesentlich vernünftig* sei. Denn seine schwache Version einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft wiese gar nicht den Zuschnitt einer kritischen Gesellschaftstheorie auf, um den es Habermas gleichwohl geht. Gemäß einer Kommunikationstheorie läßt sich zwar an die alltägliche Kommunikation innerhalb der lebensweltlichen Verständigungspraxis anschließen und grundbegrifflich der Sachverhalt angemessen beschreiben, daß der weiche Integrationsmodus sprachlicher Verständigung *nicht* durch die harten, „entsprachlichten“ Integrationsmodi des Geldes und politischer Macht *vollständig* ersetzt werden kann. Bei dieser Kommunikationstheorie der Gesellschaft bleibt allerdings möglich, daß sie sich zum Fürsprecher eines gesellschaftlichen Bereiches macht, der inwendig, d.h. positiv bestimmt, zwar sprachlich, aber nicht notwendig oder selbstverständlich vernünftig ist. Sobald Habermas aber auch dessen inwendige Vernünftigkeit behauptet und das muß er, insofern es ihm um eine kritische Gesellschaftstheorie geht, zwingt ihn seine Argumentation dazu, *auszuschließen*, daß der lebensweltliche Bereich bloß das Unwahre des Ganzen widerspiegelt und sein Wirkliches zutiefst unvernünftig ist. Demgegenüber hat eine kommunikationstheoretisch fundierte Gesellschaftsbeschreibung zwar den erheblichen Nachteil, keine kritische Gesellschaftstheorie zu sein, insofern sie mit ihren theoretischen Mitteln nur die

⁵ Habermas, ebd., S. 533; Hervorhebung im Original.

Gewichtsverlagerung inkommensurabler Integrationsformen erfassen könnte. Ihr käme aber der unbestreitbare Vorteil zu, das faktische Ungleichgewicht sozialer versus systemischer Vergesellschaftung begründet (wenigstens) schwach kritisieren zu können. Über diese schwache Kritik hinaus erlaubte der Medienformalismus dieses Theorieansatzes auch, Machtproblemen innerhalb sprachlicher Integration *nicht* kategorisch ausschließen zu müssen.

Zwar sieht Habermas, daß die gegenwärtigen Lebenswelten natürlich mit Macht und Herrschaft durchsetzt sind. Um aber seinem Begründungsprogramm gerecht zu werden, hält er dennoch an der starken Version einer Gesellschaftstheorie fest. Diese gewinnt die Maßstäbe ihrer Kritik nur dann nicht-appellativ, wenn, wie gesagt die absurde Einschätzung vertreten wird, daß kommunikative Vernunft in den gegenwärtigen Lebenswelten existiere. Das würde bedeuten, daß sich Habermas' Gesellschaftstheorie begründungslogisch gegenüber den Herrschaftsverhältnissen innerhalb der Lebenswelt blind machen muß. Verschließt er sich aber gegenüber deren offenkundiger Unvernünftigkeit, kann Habermas die Normativität seiner Gesellschaftskritik nicht mehr begründet nachweisen. – Und wie Adorno dialektische Vernunft ins Kunstwerk hineindenkt, so bleibt auch Habermas nur die Möglichkeit, auf seine Art und ebenfalls nur noch appellativ, kommunikative Vernunft in die Lebenswelt hineinzureden. In der starken Version ist Habermas' Gesellschaftstheorie nicht empirisch ausweisbar, sondern, wie Adornos Kritikmaßstäbe, letztlich begründungslogisch idiosynkratisch. Mit seiner formalpragmatisch begründeten Sprachphilosophie erzwingt Habermas die kommunikative Vernünftigkeit der Lebenswelt und schustert sich damit zwar ein normatives Fundament – allerdings nur noch für das eigene Theoriekonstrukt: die formalpragmatische Fundierung seiner Gesellschaftstheorie versöhnt die 'Antinomie der kommunikativen Vernunft' nur zu einem absurden Preis.

Nicht nur, daß Habermas das Zentralproblem kritischer Gesellschaftstheorie nicht gelöst bekommt, insofern er auf theoretischer Ebene sogar einen ganz zentralen Bereich gesellschaftlichen Unrechts gegenüber der Kritik immunisiert, fällt er noch hinter die Position von Horkheimer und Adorno zurück. Denn die haben zwar ihre Gesellschaftskritik nicht normativ fundiert mit einer empirisch wirkenden Vernunft, an die ihr theoretischer Standpunkt anknüpft, aber sie haben doch besonders tiefgreifend das kritisiert, was zu kritisieren war. Ich schließe mich deshalb vorweg dem Bedenken von Kunneman an, „ob die tief gründenden philosophischen Fundamente, die Habermas für den normativen Gehalt seiner eigenen kritischen Analyse gebaut hat, nicht eine [...] Blindheit für die überwältigende Realität struktureller Unterdrückung, welche so einleuchtend

von Horkheimer und Adorno“ dargestellt wurde, beinhaltet.¹ Im folgenden soll die bisher nur angedeutete Antinomie der kommunikativen Vernunft etwas genauer diskutiert werden.

A Lebenswelt als Ort kommunikativer Unvernunft

Der lebensweltliche Bereich kommunikativen Handelns kann zum einen negativ als jener gesellschaftliche Ort kommunikativer Vergesellschaftung bestimmt werden, dessen Bedarf an „Handlungskoordination“ *wesentlich* von Verständigung und nicht von Geld oder (politischer) Macht abgedeckt werden muß: „Man kann die Lebenswelt *negativ* als die Gesamtheit der Handlungsbereiche definieren, die sich einer Beschreibung als mediengesteuerter Subsysteme nicht fügen.“²

Aus dieser Perspektive gesehen, beschreibt der Kolonialisierungsprozeß der Lebenswelt durch die „entsprachlichten“ Steuerungsmedien durchaus einen kritischen Vorgang – hier droht das 'weiche' Vergesellschaftungsmedium der Sprache durch 'harte' Systemimperative, etwas Unersetzliches durch etwas ihm Wesensfremdes ersetzt zu werden. Habermas' gesellschaftskritische Diagnose liefe in diesem Fall auf die Beobachtung hinaus, daß, weil zwischen Eltern und Kindern, in der Schule, im Wissenschaftsbetrieb und überhaupt in der alltäglichen Freizeit wesentlich miteinander gesprochen wird, diese sprachliche Gemeinschaftlichkeit nicht ohne den beträchtlichen Preis individueller Psychopathologien, sozialer Anomien und kulturellem Sinnverlust³ von den Steuerungsmedien der instrumentellen Rationalität des Systems verdrängt werden kann. Damit kann er zwar die normativen Maßstäbe seiner Kritik (negativ) ausweisen, aber insgesamt ist damit nicht viel gesagt. Eben nur soviel, daß der sozialintegrative „Handlungskordinationsmechanismus“ der Verständigung gegenüber der Integrationsgewalt des Geldes und bürokratischer Reglementierungen aufgewertet werden sollte.

Der Vorteil dieser schwachen Version einer rein negativen Bestimmung des Bereiches kommunikativen Handelns liegt dabei darin, daß Habermas' Kommunikationstheorie *nicht „kategorial genötigt [wäre], Dissens- und Machtphänomene aus der Lebenswelt auszuschließen.“*⁴ Insofern die Lebenswelt nur jener gesellschaftliche (Rest-) Bereich ist, der nicht „widerstandslos“ substituiert

¹ H. Kunneman, Dialektik der Aufklärung, Mikrophysik der Macht und die Theorie des kommunikativen Handelns, in: ders., Hent de Vries (Hg.), Die Aktualität der 'Dialektik der Aufklärung', Frankfurt a. M./New York 1989, S. 152 f.

² Habermas, Entgegnungen, in: A. Honneth, H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', Frankfurt a. M. 1986, S. 387.

³ Vgl. Habermas, TtK, II, S. 214 (Abbildung).

⁴ Habermas, Entgegnungen, ebd., S. 372.

werden kann, muß Habermas sich tatsächlich nicht notwendig blind machen gegenüber Machtphänomenen in der kommunikativen Alltagspraxis. Habermas weiß zu gut, daß die symbolische Reproduktion des lebensweltlichen Bereiches in Form der kulturellen Reproduktion (Kultur), sozialen Integrationen (Gesellschaft) und individueller Sozialisation (Persönlichkeit) sich nicht primär durch gelungene Prozesse rational gewonnener, also normativ gehaltvoller Einverständnisse vollzieht. Nicht nur kommunikatives, vielmehr auch, wie er es nennt, „latent strategisches Handeln“ wirkt in dem Reproduktionsprozeß der Lebenswelt *konstitutiv*. „Da aber die Lebenswelten keineswegs das unschuldige Bild ‚machtfreier Kommunikationssphären‘ bieten, werden die Präsuppositionen der Verständigungsorientierung nur unter den unwahrscheinlichen Umständen nicht-repressiver Lebensformen vorbehaltlos, d.h. ohne Täuschung und Selbsttäuschung, erfüllt. Ansonsten vollzieht sich die soziale Integration über gewaltsublimierende Herrschaftsnormen und eine sprachliche Konsensbildung, die die Bedingungen latent strategischen Handelns erfüllt.“¹ – Die Unvernunft latent strategischen Handelns entstellt demzufolge nicht die auswendigen Bedingungen der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt, sondern zersetzt die inwendige Rationalität der Lebenswelt selbst.

Während man bei der nur negativ bestimmten Kolonialisierungsthese mit Habermas den kritischen *Prozeß einer schrittweisen Verdrängung* sozial-integrierender Kommunikation durch systemische Integration vor Augen hat² und dabei an die der kommunikativen Alltagspraxis *äußerlich* bleibende Gefahr ausschließlich „systemisch induzierter Lebensweltpathologien“³ denkt, macht die faktische Gewalt latent strategischer Handlungen deutlich, daß auch *innerhalb* der kommunikativen Alltagspraxis gerade jenes (Rest-) Bereiches der Lebenswelt Herrschaftsverhältnisse die Reproduktion von kulturellem Wissen, sozialer Zugehörigkeit und persönlichen Identitätsbildung *bestimmen*. Gerade für diese subtilen, noch in der Sprechsituation selbst wirkenden (Normierungs-) Mächte haben Foucaults Machtanalysen, hier ganz nahe an Adorno und Horkheimer, sensibel gemacht: „Manipulative Kommunikation, müssen wir Foucault zugestehen, ist wirklich produktiv; sie reproduziert effektiv die Hilfsquellen des kommunikativen Handelns, wie sie in der Lebenswelt verkörpert sind, *aber nur*

¹ Habermas, Entgegnungen, ebd., S. 383; meine Hervorhebungen.

² Vgl. Kunnemans Kritik an dieser Stelle: „Habermas weckt den Eindruck, daß alles kommunikative Handeln, das durch Geld und Macht in der Lebenswelt moderner Gesellschaften verdrängt wird, kritischer Natur sei. Wenn nur Geld und Macht aus der Lebenswelt verbannt und in die systemischen Höhlen, in die sie gehören, zurückgejagt werden könnten, so hat es den Anschein, könne das kritische Potential der Lebenswelt blühen und die Lebenswelt, genesend von ihren Pathologien wäre fähig, der Organisation der materiellen Reproduktion normative Restriktionen aufzuerlegen.“ Kunneman, a.a.O., S.163.

³ Habermas, Tkh, II, S. 293.

auf dem augenblicklichen Niveau der Gewalt und Unterdrückung. Sie reproduziert, anders gesagt, die Lebenswelt wie sie ist, d.h. sie reproduziert die Gewalt, die im herrschenden kulturellen Rahmen verkörpert ist; sie reproduziert das Fehlen an Solidarität in bestehenden Institutionen und stabilisiert schließlich die innere Unterdrückung auf dem Niveau der Persönlichkeit und die Gewalt der Individuen gegen ihre eigenen Körper.“¹

Die symbolische Reproduktion zeitgenössischer Lebenswelten vollzieht sich über strukturell verzerrte Kommunikation und einer latent strategischen Handlungs- und Herrschaftsrationalität, in der Geltungs- und Machtfragen miteinander verhängen sind, wie die freundliche U-Tischordnung einer reformierten Schule mit der unauffälligen Gewalt von Prüfung und Klassenbuch. Zwar ist Habermas' gesellschaftskritisch gemeinte These von der Kolonialisierung der Lebenswelt durch die äußere Gefahr systemischer Imperative, in ihrer negativ bestimmten, schwachen Version nicht eigentlich falsch. Aber gegenüber der durch Disziplinarmacht, soziale Herrschaft und unfreiwillig auferlegter Tradition konstituierten Natur der Lebenswelt ist seine These ihrer wesentlich sprachlichen und nicht widerstandslos subsumierbaren Verfaßtheit zumindest unverhältnismäßig und lenkt eher vom alltäglichen Herrschaftsgeschehen ab.

Andererseits muß Habermas *begründungslogisch* immer wieder von der Produktivität sozialer Macht und der Lebenswelt konstituierenden Gewalt latent strategischer Zweckrationalität ablenken und daran festhalten, daß die symbolische Reproduktion der Lebenswelt *ausschließlich* über gelungenes kommunikatives Handeln funktioniert: „Aus der Perspektive der Lebenswelt, der der Akteur [hier der strategische Akteur] jeweils angehört, stehen diese Modi des Handelns [zwischen latent und manifest strategischem oder kommunikativem Handeln wählen zu können] nicht zur freien Disposition. Die symbolische Strukturen jeder Lebenswelt reproduzieren sich nämlich in Formen der kulturellen Tradition, der sozialen Integration und der Sozialisation – und diese Prozesse können sich [...] *allein* über das Medium verständigungsorientierten Handelns vollziehen. *Zu diesem Medium gibt es kein Äquivalent bei der Erfüllung jener Funktionen.* Deshalb steht auch den Einzelnen, die ihre Identität nicht anders als über die Aneignung von Traditionen, über die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen und über die Teilnahme an sozialisatorischen Interaktionen erwerben und behaupten können, die Wahl zwischen kommunikativem und strategischem Handeln nur in einem abstrakten Sinne, d.h. von Fall zu Fall, offen. Die Option für einen langfristigen Ausstieg aus Kontexten verständigungsorientierten Handelns haben sie nicht. Dieser würde den Rückzug in die monadische Vereinsamung strategischen Handelns – oder in Schizophrenie und Selbstmord bedeuten. Auf die Dauer ist

¹ Kunneman, a.a.O., S. 166.

er selbstdestruktiv.“¹ Denn nur unter der Bedingung ihres Purismus ließe sich in der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt eine „kommunikative Vernunft [ausmachen, die] Teil hat an der Strukturierung dessen, was erhalten werden soll“² und dadurch allein ein normativ gehaltvolles Fundament für eine kritische Gesellschaftstheorie gewinnen.

Anzunehmen aber, moderne Lebenswelten wiesen vernünftige Strukturen auf und gesellschaftsfähige Identität ließe sich als geronnene Gestalt kommunikativer Vernunft verstehen (– Preis der Schizophrenie und des Selbstmordes), scheint so offensichtlich absurd, daß man sich fragt, ob Habermas sich hier nicht verrennt. Sobald aber die kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt nicht mehr als Bereich empirisch wirksamer Moralität angesprochen werden soll, an den Habermas' Gesellschaftstheorie, in ihrem Versuch, die ethischen Maßstäbe ihrer Kritik nicht appellativ behaupten zu wollen, begründet anzuknüpfen versucht, scheitert Habermas' Begründungsprogramm.

Entweder man zieht daraus die Konsequenz, in den lebensweltlichen Kommunikationsverhältnissen „bloßen Geredes“, wie Arendt an Heidegger anknüpfend sagen würde³, nicht länger nach Vernunft zu suchen, sondern im Gegenteil ihre Unvernunft als das Spiegelbild der gesellschaftlichen Zwänge und Herrschaftsverhältnisse zu begreifen und entschließt sich gleichzeitig, stattdessen den gesellschaftlichen Ort nicht-instrumenteller Vernunft in anderen Freiräumen zu suchen. Oder aber man hält – wider besseren Wissens – an den Glauben an die real existierende und unhintergehbare Vernünftigkeit der Lebenswelt fest, indem man Vernunft sprachphilosophisch in die kommunikative Alltagspraxis hineinzwängt. Eben diesen Weg wählt Habermas.

Das allerdings heißt, der Antinomie der kommunikativen Vernunft dadurch zu entgehen suchen und sich auf eine Position zu versteifen, die metaphysisch dekretiert, daß wir die „Stimme der Vernunft, sprechen zu lassen, in der kommunikativen Alltagspraxis nicht umhin können, *ob wir es wollen oder nicht*“⁴:

¹ Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983, S. 112. Daß Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeiten ausschließlich durch gelungene Formen des rational motivierten Konsenses ablaufen soll, spiegelt sich auch in Habermas' These „des Kreisprozesses“ von Lebenswelt und kommunikativem Handeln: vgl. Habermas, *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns*; in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1982; und: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1988, S. 95 ff.

² Habermas, *TkH*, I, S. 523.

³ Arendt, *VA*, S. 170.

⁴ Habermas, *Entgegnungen*, a.a.O., S. 368; meine Hervorhebungen.

B Lebenswelt als Ort kommunikativer Vernunft

Mit seiner formalpragmatischen Präsuppositionsanalyse des kommunikativen Handelns verfolgt Habermas den Nachweis, daß es zu den Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung überhaupt gehört, prinzipiell kritisierbare und intersubjektiv anzuerkennende Geltungsansprüche der Wahrheit, der Richtigkeit, der Wahrhaftigkeit und der Vorbehaltlosigkeit zu erheben. Dabei ist es interessant zu sehen, wie Habermas den moralisch anspruchsvollen und gesellschaftstheoretisch zentralen Aspekt, nämlich daß es zur praktisch (pragmatisch) unumgänglichen Voraussetzung des kommunikativen Handelns gehört, daß die Beteiligten ihre egoistischen Orientierungen zugunsten einer kooperativen Orientierung aufgeben und sich als gleichberechtigt Handelnde wechselseitig (und vorbehaltlos) anerkennen, in das Sprachgeschehen dieser Begegnung hineinzieht: die Anerkennungsleistung verlagert sich in Habermas' Formalpragmatik von einer handlungstheoretischen zu einer sprachtheoretischen, so daß es schließlich primär um „die intersubjektive Anerkennung von *Geltungsansprüchen*“¹ und nicht um die wechselseitige Anerkennung der *Gemeinsamhandelnden als Gleiche* geht. Vielleicht läßt sich das auch so sagen: Habermas überträgt die seltene und voraussetzungsvolle *Sprechsituation* des freiwilligen Miteinanderhandelns und der freiwilligen Diskussion auf die Struktur menschlicher *Kommunikation* überhaupt – das alltägliche Gerede wird dabei analog zur anspruchsvollen Argumentation vorgestellt, so daß für Habermas die vernünftigen Voraussetzungen menschlicher Verständigung „in der gleichsam außeralltäglichen Kommunikationsform der Argumentation *nur* sichtbarer hervortreten.“² Weil es zu den unbedingten, universalpragmatischen Voraussetzungen lebensweltlicher Verständigung gehört, universelle Geltungsansprüche (der Wahrheit und Richtigkeit) zu erheben, die über kritisierbare Gründe zu einem rationalen Einverständnis motivieren sollen, entspringt die Vernünftigkeit der Verständigungsorientierung der Akteure nicht ihrer freiwilligen und mutigen Bereitschaft, mit anderen handeln und sich auch beraten *zu wollen*, sondern eben dieser „transzendentalen Nötigung“³ selbst. Erst so wird verständlich, warum Habermas davon sprechen kann, daß eine „listig operierende kommunikative Vernunft“ ihre Sprecher – ob sie es wollen oder nicht! – zu einer verständigungsorientierten Einstellung den anderen gegenüber „zwingt“. Dieser formalpragmatisch begründete Zwang soll kommunikative Vernunft geradezu garantieren: „Die Idee der Einlösung kritisierbarer Geltungsansprüche erfordert Idealisierungen, die, vom

1 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 12 Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985, S. 375; meine Hervorhebungen.

2 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 88.

3 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 378.

transzendentalen Himmel auf den Boden der Lebenswelt herabgestiegen, ihre Wirksamkeit im Medium der natürlichen Sprache entfalten; in ihnen manifestiert sich die *Widerstandskraft* einer listig operierenden kommunikativen Vernunft [...].“¹ Das Paradoxe dieser detranszendentalisierenden List kommunikativer Vernunft zeigt sich also darin, daß, gerade weil jedes kommunikative Handeln in der Lebenswelt virtuell eine Argumentationssituation unterstellen muß, die miteinander Handelnden sogar *trotz* des Bewußtseins von den offensichtlichen Machtverhältnissen des vorgefundenen Handlungskontextes *faktisch* nicht umhin können, kommunikative Vernunft zu beanspruchen: „Faktisch können wir keineswegs immer (oder auch nur oft) jene unwahrscheinlichen pragmatischen Voraussetzungen erfüllen, von denen wir in der kommunikativen Alltagspraxis gleichwohl ausgehen – und zwar im Sinne einer transzendentalen Nötigung – ausgehen *müssen*. Deshalb stehen soziokulturelle Lebensformen unter den strukturellen Beschränkungen einer *zugleich dementierten* und *in Anspruch genommenen* kommunikativen Vernunft.“²

Während eine nur negative Bestimmung der Lebenswelt, als ein zwischenmenschlicher Bereich, dessen Koordinationsbedarf letztlich nicht durch Geld und Macht ersetzt werden kann, nicht verlangt, diesen Bereich als wesentlich rational konstituiert denken zu müssen, ist es Habermas' formalpragmatisch verfahrenende Sprachphilosophie, die kommunikative Vernunft und ihre Widerständigkeit gegen die Kolonialisierungsgefahr in diesen Gesellschaftsbereich hineinzwingt. Diese paradoxe Konstruktion führt aber nur dazu, daß wir immer schon vernünftig sind und es gleichzeitig nie sein können. Damit nicht genug: die tieferliegende Ironie einer formalpragmatischen Fundierung einer kritischen Gesellschaftstheorie liegt darin, daß ihr Kernstück, die Theorie der Geltungsansprüche³, die die unleugbare Einzigartigkeit der Argumentationssituation zu dem Telos der Sprache selbst stilisiert, bloß eine sprachphilosophische Konstruktion unter vielen ist.

Nichts liegt mir ferner, als mich an dieser Stelle in den Streit um das „Wesen“ der Sprache einzumischen. Ob Lyotard, Heidegger, Rorty, Foucault, Taylor oder

1 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 88 f.; meine Hervorhebungen.

2 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 378.

3 J. Grondin gibt zu Bedenken: „Die Grundthese von Habermas lautet, daß Verständigung das Telos der Sprache ist. Woher weiß er das? Verfällt man nicht einem unreflektierten Aristotelismus, wenn man von einem Telos der Sprache überhaupt spricht? Denn ein Telos, ein Wesen, läßt sich nicht intuitiv aufzeigen, es kann nur Ergebnis einer Deutung sein. [...] Es handelt sich hier nicht darum, die Verständigungsmöglichkeiten der Sprache in Abrede zu stellen, sondern um den Berechtigungsgrund, der es Habermas gestattet, Verständigung aristotelisch zum Telos der Sprache zu erklären. Beruft sich der nichtmetaphysische Philosoph nicht doch auf einen privilegierten Zugang zum Wesen der Sprache selbst?“ J. Grondin, Habermas und das Problem der Individualität, in: Philosophische Rundschau, Heft 36, 1989, S. 191.

Habermas die „wahre“ Natur der Sprache aufzudecken weiß¹, läßt sich nachmetaphysisch gar nicht sinnvoll entscheiden. Hier genügt festzuhalten, daß ich zum einen, gerade weil so viele, konträre Sprachphilosophien darum konkurrieren, was Sprache ist, wie sie funktioniert, wem sie gehört, wie ihr Verhältnis zu Sinn und Wahrheit ist, etc., gegenüber Habermas' umständlichen Versuch, die normativen Ansprüche seiner Gesellschaftstheorie formalpragmatisch zu fundieren, äußerst skeptisch eingestellt bleibe. Zum anderen wird deutlich, daß er das, was der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt das Kritische allererst verleihen und damit einer kritischen Theorie das normative Fundament sichern könnte, nicht begründet nachweisen kann, sondern es schlicht metaphysisch bzw. bloß appellativ behauptet. Habermas gesteht das auch ein; aber er glaubt – fast trotzig –, daß man letztlich nur mit seinem sprachmetaphysisch fundierten Konzept kommunikativer Vernunft gegen die vielfältigen Interpretationen unserer Welt ankommen kann: „Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines *Nihil contra Deum nisi Deus ipse*.“²

Im Bezug auf meine weiteren Überlegungen schließe ich mich deshalb an dieser Stelle Rolf Zimmermann an: „Ob [...] eine formalpragmatische Fundierung des kommunikativen Handelns nötig ist, um seine wichtige sozialstrukturelle Funktion zu stützen, möchte ich bezweifeln. Man kann [...] aus der elementaren Semantik von Sprache keine Gesellschaftstheorie herausholen.“³ Der normativ gehaltvolle Eigensinn des kommunikativen Handlungstyps der Praxis läßt sich zurückgewinnen, sobald seine gesellschaftskritisch zentrale Voraussetzungsleistung wieder in der individuellen Bereitschaft und realen Möglichkeit, mit Anderen handeln und sich beraten *zu wollen*, aufgesucht wird, statt sie durch eine listig operierende kommunikative Vernunft, die die gemeinsam Handelnden zu ihrem Widerstand nötigt, kontrafaktisch zu erzwingen. Mit dieser Korrektur wäre die vielversprechende Möglichkeit verbunden, den Praxisbegriff aus dem Bezugsrahmen seiner Habermas'schen Deutung als kommunikative Alltagspraxis herauszulösen, so daß seine konstitutive Beziehung zu dem vernunftlosen Alltagsgeschehen lebensweltlicher Verständigung aufgekündigt werden kann. Einmal von seiner

1 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press 1989; M. Foucault, *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1973; ders., *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1974; Ch. Taylor, *Theories of meaning*; in: ders., *Human Nature and Language, Philosophical papers*, Cambridge University Press 1985, 2 Bände.

2 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 184 f.

3 Zimmermann, *Das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fundierung*, in: a.a.O., S. 266.

Komplizenschaft mit Formen bloßer Gemeinschaftlichkeit (in der Sprache) befreit, ließe der Praxisbegriff wieder jene praxeologische Differenz erkennen, die die Theorie des kommunikativen Handelns verschüttet: ein Typ des Handelns zu sein, der jede Form von äußerem Zwang (auch noch jenen legendären 'zwanglosen Zwang des besseren Arguments') und Fremdherrschaft ausschließt.

Abschließend sei deshalb Gorz' Kritik zitiert, die sich einreihet in den Chor derer, die sich von Habermas' theoretischem Zauberwerk nicht beeindruckt lassen, am unteren Ende der verwalteten Welt eine bisher verborgene kommunikative Vernunft jäh hervorzuziehen, die es fortan gilt gegen die verdinglichenden Übergriffe jener in Schutz zu nehmen. Denn seiner Meinung nach ist Habermas' „Auffassung von Lebenswelt in einer Situation, in der 'alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige entweicht wird' (Marx), weder triftig noch anwendbar: in einer Situation, in der die aus der Vergangenheit ererbten Traditionen, Werte und Normen hinfällig geworden sind; wo das 'Reservoir kulturell überlieferter Deutungsmuster' leer ist; wo nichts mehr selbstverständlich ist; wo es keine zu bewahrenden oder zu verteidigenden 'unerschütterten Gewißheiten' mehr gibt. Wenn die Kolonialisierung der Gesellschaft durch die Apparate und die Krise eben dieser Apparate die vertrauten Selbstverständlichkeiten ruiniert haben; wenn die Lebenswelt in ihrer sinnlich erfahrenen Materialität als unlebbar erlebt wird, aufgrund der strukturellen Gewalt, die ihre materielle Anordnung und ihre beständige megatechnologische Umwälzung unseren Sinnen antut, unseren Leibern und der Biosphäre, die sie umspült; wenn die kulturell übermittelten diskursiven Stereotypen Kommunikationshindernisse werden und die traditionellen Deutungsmuster die Wirklichkeit verzerren und unserem Erkennen und Handeln entziehen; wenn, mit einem Wort, das (Er)Leben¹ durch seine sanktionierten Ausdrucksformen wortlos und das Gewebe der sozialen Beziehungen in unförmige Fetzen zerrissen ist – dann löst sich der Gegenstand der positivistischen Soziologie selbst auf und verwandelt sich in Mystifikationen.“²

Gorz' Bestürzung, daß so etwas wie eine vernünftige, weil allein kommunikativ produzierte und reproduzierte Lebenswelt nicht (mehr) existiert; man in jedem Fall in gesellschaftskritischer Absicht nicht auf sie bauen kann, bringt meines

¹ Im Französischen heißt Lebenswelt *le monde vécu*; *le vécu* wörtlich das Gelebte/Erlebte. *Le monde vécu* hat also im Gegensatz zum deutschen etwas wesentlich Sinnliches. Deshalb spricht Gorz auch an einer anderen Stelle von „der in ihrer sinnlichen Dichte erlebten Welt.“ Gorz, a.a.O.. S. 130 Damit wiederholt er jedoch nur Habermas' Diskursintersubjektivität unter verändertem Vorzeichen: sinnliche Intersubjektivität, Merleau-Pontys „corporeauté“ ist als unmittelbare genauso unvernünftig, wie das alltägliche Gerede. Normativ gehaltvolle Intersubjektivität existiert (gegenwärtig) nur jenseits faktischer.

² Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft, a.a.O., S. 252.

Erachtens, was man die postmoderne Erfahrung nennen könnte, gut zum Ausdruck. Es geht heute nicht mehr darum, einen irgendwie noch bestehenden, bloß „pathologisch deformierten“, „einseitig selektierten“ Bereich „zu erhalten“, aufzupäppeln und schließlich seinem immer schon auch unterdrückten Recht Geltung zu verschaffen – gegenwärtig ein *unvermitteltes Außen* zu systemischen *und* sozialen Herrschaftszusammenhängen anzunehmen, macht sich der Verklärung des Bestehenden verdächtig, kandidiert für eine positivistische Soziologie. Daß wir immer irgendwie und je schon mit Menschen zu tun haben, zu denen wir nicht nur offensichtlich gewaltsame und eindeutig instrumentelle Beziehungen haben und dabei mit ihnen primär sprechen; daß Welterkenntnis und -erfahrung ihren Ausgang nicht im einsamen Bewußtsein nehmen, wir im Gegenteil von dem unhintergehbaren Faktum menschlicher Intersubjektivität auszugehen haben, mag im Bezugsrahmen einer subjektphilosophischen Tradition bemerkenswert sein, aber damit ist für eine aktuelle kritische Theorie nicht viel gewonnen.

Das von Habermas selbst bekundete Bedenken, seine Theorie des kommunikativen Handelns könnte in Widerspruch mit den Intentionen einer kritischen Theorie geraten, scheint nicht unberechtigt gewesen zu sein. Das bestätigt sich noch einmal, bedenkt man, daß er sich, nachdem er den „Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen“¹, vorgelegt hatte, durchaus nicht in die gesellschaftskritisch einzig relevante Aufgabe ihrer Anwendung stürzte. Stattdessen machen seine seitdem erschienenen Veröffentlichungen zu rein philosophischen und speziell moralphilosophischen Fragestellungen deutlich, daß er das ungelöst gebliebene Begründungsproblem einer kritischen Gesellschaftstheorie vielmehr aus einer anderen Perspektive neu anzupacken sucht: aus der Perspektive einer, wie Honneth treffend formuliert, „diskursethisch motivierte Gesellschaftstheorie“.

Auch für diesen Versuch stand Arendt Pate. Während Arendt, wie wir im Kapitel 7 sehen werden, die praktische Vernunft in der Form des praktischen Diskurses als eine *politische Ethik* reformuliert, verarbeitet Habermas die moralischen Implikationen der Praxis zu dem „engen Moralbegriff“² einer *Diskursethik*.

4.2 Praxis als praktischer Diskurs

Habermas nimmt den Begriff des kommunikativen Handelns auch als Ausgangspunkt für seine moraltheoretischen Überlegungen. Dabei löst er den für seine Gesellschaftstheorie gerade zentralen und, wie wir gesehen haben, äußerst problematischen Zusammenhang zwischen (kommunikativer) Praxis

¹ Habermas, *TkH*, I, S. 7; meine Hervorhebungen.

² Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 119.

und Lebenswelt, zunächst einmal, auf. Moraltheoretisch interessiert ihn das kommunikative Handeln nun allein in der Gestalt eines praktischen Diskurses bzw. der moralischen Argumentation. Indem der diskursethische Grundsatz davon ausgeht, „daß jede gültige Norm die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen können, finden würde“,¹ ist die Diskursethik in der Lage, Kants kategorischen Imperativ zu reformulieren und zugleich dessen Idealismus zu vermeiden: die Bedingung der Möglichkeit von (praktischer) Vernunft ist nicht länger gebunden an den guten Willen einer universalistischen Gesinnung. Mit der intersubjektiven Reformulierung der praktischen Vernunft als praktischer Diskurs gewinnt diese einen realen Ort in der phänomenalen Welt konkreten Handelns und Sprechens. Damit verändert sich auch der Sinn ihres Moralprinzips der Selbstgesetzgebung. Die Diskursethik verabschiedet den Rigorismus der Kantschen Moralphilosophie zugunsten eines Universalisierungsgrundsatzes, der die Rolle einer Argumentationsregel übernimmt: „bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“²

Einmal beiseite gelassen, inwieweit nach dieser Regelung überhaupt noch Aussicht auf eine Begründung von solchen Normen ohne eines Momentes von Restdektionismus besteht, stellt sich gegenüber Habermas' Diskursethik grundsätzlich die Frage, ob und wenn wo dieses Moralprinzip überhaupt zur Anwendung kommt. Sicherlich wäre diese Frage unangemessen gestellt, würde Habermas mit seiner Moralthorie ein bloß fachinternes Interesse verfolgen. Verbindet er aber mit seinen moralthoretischen Überlegungen ein gesellschaftskritisches Anliegen³, und das allein ist von Bedeutung im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit kritischer Theorie, steht Habermas' Moralthorie vor dem Problem ihrer *Vermittlung*. Wie kann angesichts ihres abstrakten Normativismus „der Diskursethik ein Widerlager im Sozialen gesichert“⁴ werden? Hinsichtlich der gesellschaftstheoretisch einzig interessanten Frage, ob Habermas' Diskursethik überhaupt für eine kritische Gesellschaftstheorie von Nutzen sein könnte, schließe ich mich vorweggreifend

1 Habermas, ebd., S. 132.

2 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1992, S. 12.

3 Was er ausdrücklich betont. Denn geht es ihm auch um die Frage, wie ihre „Abstraktionsleistungen der Dekontextualisierung und der Demotivierung auch wieder rückgängig gemacht werden können.“ Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, a.a.O., S. 119.

4 C. Offe, Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln, in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1989,

der Skepsis von Syla Benhabib an: „A normative theory which cannot show how the 'ought' and the 'is' are to be mediated is useless from a critical standpoint. The task of critical social theory is not to develop Kantian imperatives, but to show the potential for rationality and emancipation implicit in the present. I have questions about the extent to which Habermas succeeds in mediating the 'ought' and the 'is', and about the extent to which the intentions of his critical social theory can be met by his normative framework.“¹

4.2.1 Die Ohnmacht des bloßen Sollens

Vom diskursethischen Moralprinzip selbst, das sieht Habermas ganz klar², können die gesellschaftlichen Bedingungen nicht erfüllt werden, die notwendig sind, damit alle jeweils Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an moralischen Argumentationen in der Lage sind. Damit das Problem der Vermittlung dennoch nicht ungelöst bleibt, dreht Habermas das Spieß kurzerhand um: die gesellschaftlichen Verhältnisse haben den Anforderungen einer möglichen Anwendung der Diskursethik entgegenzukommen: „[...] jede universalistische Moral ist auf *entgegenkommende* Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern. Eine universalistische Moral bedarf auch einer gewissen Übereinstimmung mit solchen politischen und gesellschaftlichen Institutionen, in denen postkonventionelle Rechtsvorstellungen bereits verkörpert sind.“³ Hätte die Diskursethik keine Aussicht darauf, mit ausreichend 'entgegenkommenden' Lebensformen, in denen sie verwendet und angewandt wird, rechnen zu können, wäre sie tatsächlich mit dem Bann „der Ohnmacht des bloßen Sollens“⁴ geschlagen und würde praktisch folgenlos über der Unvernunft des Bestehenden schweben – Hegel behielte auch noch gegenüber der Diskursethik Recht.

Nun geht Habermas' Theorie des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses der abendländischen Neuzeit ja davon aus, daß sich nicht nur Bereiche einer instrumentellen bzw. funktionalistischen Rationalität, sondern eben auch – „komplementär“ dazu – jener lebensweltliche Bereiche der kommunikativen Vernunft ausdifferenziert haben. Mit seiner gesellschaftstheoretischen These von der „Rationalisierung der Lebenswelt“ geht Habermas noch einen Schritt

¹ S. Benhabib, Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, a.a.O., S. 225. (in der deutschen Übersetzung nicht vorhanden).

² Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 27.

³ Habermas, ebd., S. 25.

⁴ Habermas, ebd.

weiter, indem er behauptet, daß sich die rationalen Verständigungsprozesse der Lebenswelt immer mehr von ihren Hintergrundgewißheiten ablösen und ihre kommunikative Vernunft immer reiner zum Vorschein kommt. Konsequenterweise glaubt Habermas sich gegenüber der Frage, ob gegenwärtig mit einem Entgegenkommen der gesellschaftlichen Verhältnisse für die Anforderungen der Diskursethik gerechnet werden kann, auf seine gesellschaftstheoretischen Diagnosen stützen zu können. Das kommunikative Handeln der sich sukzessive weiter rationalisierenden Lebenswelten sozialisiert, wenn auch unter kolonialisierender Bedrohung, sowohl zu jenem postkonventionellen Moralbewußtsein „hoch abstrakter Ich-Identitäten“,¹ wie sich auch der universalistische Gehalt ihrer Vernunft in den politischen und gesellschaftlichen Institutionen sedimentiert.²

Habermas vertraut, wie Claus Offe beschwichtigend kommentiert, „mit einem überraschenden Maß an Zuversicht“³ darauf, daß das 'entgegenkommende Zusammentreffen' von gesellschaftlichem Sein und diskursethischem Sollen „in den modernen Gesellschaften faktisch auftritt und in Ausbreitung begriffen ist“,⁴ so daß die Ohnmacht des bloßen Sollens zur moralischen Argumentation ihren realen Halt in der Vernünftigkeit „einer an Freiheit gewöhnte Bevölkerung“⁵ zu finden scheint. Auch in diesem Zusammenhang bestätigt sich der frappierende Eindruck, daß Habermas durch seine eigene theoretische Konstruktion dazu gezwungen ist, der Lebenswelt eine real existierende Vernunft unterstellen zu müssen.

Von einer Vernünftigkeit der zeitgenössischen Lebenswelten muß Habermas noch aus einem weiteren Grund ausgehen. Denn, einmal absurderweise angenommen, die gesellschaftlichen Verhältnisse für die Teilnahme an praktischen Diskursen seien gegenwärtig für alle und jederzeit gegeben und moralische Normen durch sie gewonnen, gemäß ihres deontologischen Selbstverständnisses sieht sich Habermas' Diskursethik ebenfalls mit dem „schwierigen Problem“ konfrontiert, wie denn der universalistische Gehalt der diskursethisch begründeten Handlungsnormen praktisch umgesetzt bzw. angewendet werde. Dieses zweite (hypothetische) Anwendungsproblem kann

1 Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 390 ff.

2 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 26.

3 C. Offe, Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln, in: a.a.O., S. 740.

4 Habermas, 'Über Moral und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational?' S. 231, zitiert in: C. Offe, Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln, in: a.a.O.

5 Habermas, 'Vorwort' zur Neuauflage des Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 45.

nur durch eine praktische Klugheit bzw. Urteilskraft gelöst werden, die ihrerseits aber vernünftige Gesellschaftsverhältnisse nötig macht:

4.2.2 Urteilskraft als kluge Applikation

Für Habermas ist der „moralische Gesichtspunkt“, den die Beteiligten eines praktischen Diskurses einzunehmen in der Lage zu sein gezeigt haben, spezialisiert auf deontologische Fragen der Sollgeltung von Handlungsnormen. Die unparteiliche Urteilsbildung soll sich allein die *Begründung* und *Rechtfertigung* von Fragen der Gerechtigkeit zur Aufgabe machen. Deshalb teilt die Diskursethik das Anwendungsproblem, mit dem sich deontologische Ethiken prinzipiell belasten: „Ethiken des Kantischen Typs sind auf Fragen der Rechtfertigung spezialisiert; Fragen der *Anwendung* lassen sie unbeantwortet. [...] Keine Norm enthält die Regeln ihrer eigenen Anwendung. Moralische Begründungen helfen nichts, wenn nicht die Dekontextualisierung der zur Begründung herangezogenen allgemeinen Normen im Anwendungsprozeß wieder wettgemacht werden kann.“¹

Albrecht Wellmer fragt in diesem Zusammenhang zurecht, warum Habermas zwischen einer *Normbegründung* und einer *Normenanwendung* überhaupt unterscheidet. Denn schließlich ist das, was in praktischen Diskursen „angewendet“ wird [...] das Moralprinzip selbst.“² Die Problematik der Normenanwendung entsteht tatsächlich nur dort, wo die Betroffenen schon mit vorgegebenen und begründeten *Normeninhalten* konfrontiert werden. Demgegenüber dienen moralische Diskurse nicht primär der Begründung von Normen, vielmehr sind sie Veranstaltungen, in denen praktische und moralische Fragen beurteilt und erörtert werden (können). In gelungenen praktischen Diskursen hat der 'Standpunkt der Moral' gleichsam den (empirisch wirksamen) Ort seiner Anwendung gefunden. Das Anwendungsproblem schlußfolgert Wellmer, betrifft also „die Frage, wie der 'Standpunkt der Moral' selbst jeweils in der richtigen Weise zur Geltung gebracht werden kann. Der moralische Diskurs hat es mit *dieser* Frage zu tun und erst in einem abgeleiteten Sinn mit der Begründung von Normen; er ist also in einem wesentlichen Sinne ein *Anwendungsdiskurs*. Moralische Diskurs und moralische Urteilskraft sind daher ihrem Gegenstand nach nicht voneinander verschieden; praktische Vernunft äußert sich als moralische Urteilskraft.“³ Demgegenüber beharrt Habermas strikt darauf, daß der praktische Diskurs allein allgemeine Normen begründet, für deren „Anwendungsprozeß“ in einem zweiten Schritt eine Urteilskraft von

¹ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 24

² Wellmer, Ethik und Dialog, a.a.O., S. 136.

³ Wellmer, ebd., S. 137.

außen herantritt. Statt den inneren Zusammenhang von praktischer Vernunft und Urteilskraft aufzuhellen, und genau hier setzt Arendts politische Ethik, wie wir noch sehen werden, an, läßt Habermas diesen Zusammenhang unverständlicherweise¹ auseinandertreten: „Auch die Diskursethik muß sich dem schwierigen Problem stellen, ob nicht die Applikation von Regeln auf besondere Fälle eine Art von Klugheit oder *reflektierender Urteilskraft* erfordert, die an die lokalen Übereinkünfte der hermeneutischen Ausgangssituation gebunden ist und somit den universalistischen Anspruch der begründenden Vernunft unterläuft.“² Unklar bleibt dabei, wieso Habermas Klugheit und reflektierende Urteilskraft im Kontext von Fragen der Normen*anwendung* thematisiert. Gemäß der Kantischen Begrifflichkeit und Systematik³ unterscheidet sich die reflektierende von der bestimmenden Urteilskraft darin, daß jener das Gesetz oder eine allgemeine Norm fehlt, für das Besondere erst noch ein Allgemeines gefunden werden muß, während es ausschließlich die bestimmende Urteilskraft ist, welche die deduktive Anwendung des moralischen Gesetzes auf den Einzelfall besorgt. Kraft ihrer reflexiven Eigenart läßt sich die reflektierende Urteilskraft gerade nicht als eine bloße Klugheit der Normen*anwendung* ansprechen, die unlösbar an ihre „hermeneutischen Ausgangssituation“ gebunden bleibt. Da Habermas diesen Unterschied nicht sieht, glaubt er, daß noch jede Urteilskraft den Universalismus der praktischen Vernunft zu 'unterlaufen' droht. Indes muß es zur Anwendung der einmal gewonnenen moralischen Einsichten kommen – dadurch entsteht überhaupt erst das „schwierige Problem“. Die begründeten Normen können nur durch die Inanspruchnahme des praktischen Vermögens einer Urteilskraft wirksam werden, die bedauerlicherweise dem moralischen Partikularismus bzw. der Üblichkeiten einer bloß lebensweltlichen „Sittlichkeit“ verhaftet ist. Damit scheint in dem Moment des Eintretens praktischer Vernunft in die Wirklichkeit diese unweigerlich ihres Universalismus' verlustig zu gehen – mithin wäre die Kontextualisierung allgemeiner Normen unmöglich. Deshalb verlangt dieser Umstand auch, daß das Wirkliche so vernünftig ist, daß es eine moralische Urteilsfähigkeit garantiert: „Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit 'rationalisiert' sind, daß sie die kluge Applikation allgemeiner moralischer

¹ Pleines beispielsweise kritisiert: „Der moralischen Nivellierung der Klugheit bei gleichzeitiger Fehleinschätzung eines handlungstheoretisch fundierten Glückseligkeitsgedankens Aristotelischer Provenienz korrespondiert heute gern die täuschende Hoffnung, vermittelt universalisierbarer Normen und einer gesetzmäßigen Ableitungsmethode dem praktischen Wissen wieder einen zureichenden Bestimmungsgrund zu geben.“ In: Ders., Zur Sache des sogenannten Neoaristotelismus. Metakritik einer Parole, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 43, 1989, S.150.

² Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S.24

³ Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974, S. 15, (XXVI)

Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern.“¹

Damit hängt die Lösung des „schwierigen Problems“ der „klugen Applikation“ diskursethisch begründeter Normen und Einsichten ihrerseits von der Rationalität ihrer „hermeneutischen Ausgangssituation“, d.h. von der Vernünftigkeit der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, ab. Wie wir schon gesehen haben, rechnet Habermas tatsächlich nicht nur damit, daß innerhalb der rationalisierten Lebenswelten Heranwachsende zu kommunikativer Vernunft und einem universalistischen Moralbewußtsein „hoch abstrakte Ich-Identitäten“ erzogen werden, sondern vor allem auch damit, daß Vernunft auch in politischen und gesellschaftlichen Institutionen verkörpert ist. So haben sich z.B. im Bereich des Rechts die Gehalte eines moralischen Universalismus in der Form von Menschenrechten „herausgebildet“. Die Entwicklungslogik dieser Differenzierung weist einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, eine Konvergenz zwischen Vernunft und Wirklichkeit auf. Stolz bekundet Habermas: „Heute leben wir glücklicherweise in westlichen Gesellschaften, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar fallibler, immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl *gerichteter* Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, der Prozeß einer, sagen wir: immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat.“²

An dieses Zitat anschließend möchte ich einen Moment innehalten und – zögernd – einen anderen Gedankengang nachgehen. Habermas hat sich erst kürzlich wieder in dem deutschen Historikerstreit als äußerst sensibel gegenüber dem 'neokonservativen Versuch' gezeigt, das nationalsozialistische Greuel revisionistisch zu bagatellisieren. Aber spricht nicht jedes entwicklungslogische Argument einer schrittweisen Emanation des kommunikativen Geistes, die „immer wieder fehlschlägt“ und „zurückgeworfen“ wird, dem geschichtlichen Grauen eines millionenfachen Mordes von unschuldigen Menschen ebenfalls Hohn? Sollte uns nicht schon Hegels Rede von „der List der Vernunft“³ bitter schmecken? Schon die Annahme, daß dem zu sich selbst kommenden Absoluten Geist Individuen geopfert werden müssen, tönt hybrid; glaubt aber die kommunikative Vernunft für ihr stolzes Reifen sogar einen Genozid 'in Kauf nehmen' zu können, so daß Auschwitz zum „Betriebsunfall der

¹ Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, a.a.O., S.119.

² Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S.26

³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Band 12, Frankfurt a. M. 1986, S. 47.

Geschichte“¹ verklärt werden muß? Ist dem Leiden millionenfachen Menschenmordes in den grausam-gleichgültigen Worthülsen eines „Fehlschlagens“ und eines „Zurückgeworfenseins“ moralisch eingedacht, oder wird es darin nicht vielmehr erstickt? Die historische Tatsache der Vernichtungslager, die dem Gang der abendländischen Vernunftgeschichte nicht äußerlich ist², läßt als unmenschlich erstarren, was aus ihr nur Statistik macht.³

Schon einmal und erst unlängst gab es ein prominentes Bemühen in der Tradition kritischer Theorie, den kategorischen Imperativ Kants zu reformulieren – das war nicht eine Aufgabe, zu deren Lösung erst Habermas' Diskursethik hätte erfunden werden müssen. In seiner *Negativen Dialektik* schreibt Adorno: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ Und Adorno fügt mit Bedacht hinzu: „Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel.“⁴ Daß der kategorische Imperativ in der faschistischen Barbarei nicht zusammenbrach, sondern kurzerhand zur terroristischen Ideologie hat uminterpretiert werden können⁵, mahnt daran, daß sich in der praktischen Ohnmächtigkeit einer Sollensethik nur der Schwindel unfreier gesellschaftlicher Verhältnisse wiederholt.⁶ – „Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral“, wie Adorno deshalb hoffte⁷; nur im

1 G. Schweppenhäuser, Die kommunikativ verflüssigte Moral. Zur Diskursethik bei Habermas, S. 138; in: G. Bolte (Hg.), Unkritische Theorie. Gegen Habermas, Lüneburg 1989.

2 Siehe Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1971.

3 G. Schweppenhäuser äußert noch auf eine andere, meine Bedenken schmerzhaft ergänzende Kritik an diesen Formulierungen von Habermas: „Habermas lenkt dabei davon ab, daß der politisch-gesellschaftliche Zustand im Westen ökonomisch mit den Unrechtsverhältnissen der sogenannten 'Dritten Welt' vermittelt ist.“

4 Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., S. 358.

5 So erinnert Arendt, wie Eichmann „im Sinne Franks Neuformulierung 'den Kategorischen Imperativs im Dritten Reich' [verwendete]: 'Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde' ('Die Technik des Staates', 1942, S. 15f.).“ Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Leipzig 1990, S. 245.

6 Die Einsicht, daß Kants Moralphilosophie auch Ausdruck bürgerlicher Ideologie seiner Zeit ist, zählt zum Gemeinplatz materialistischer Gesellschaftsanalysen: Böhme/Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1985, S. 325 ff.; Adorno/ Horkheimer, Dialektik der Aufklärung;, a.a.O., S.74 ff.; M. Foucault, Überwachen und Strafen. Zum Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 1976; N. Elias, Prozeß der Zivilisation, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1969. Vgl. dazu auch mein Aufsatz: Das Echo des Schwertes. Foucault, Elias und Oestreich zum Sozialdisziplinierungsprozeß der Moderne; in: Harald Lemke, Michel Foucault. In Konstellationen, Maastricht 1995, S. 68-117.

7 Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., S. 358.

physisch erfahrenen Impuls moralischer Betroffenheit entzündet sich Moral als eine *Ethik des Selbst*, das dem Stand der eigenen Unfreiheit zu entraten sucht. Ein Gedanke, auf den zurückzukommen sein wird.

Es ist letztlich nicht klar und liegt auch nicht an mir, was Habermas (als Zeitgenosse) alles sieht und inwieweit seine theoretischen Reflexionen diese Beobachtungen angemessen auf den Begriff bringen. Festzuhalten aber bleibt, und das auch mit klarer Unterstützung von Karl-Otto Apel, daß es „nicht nur naiv, sondern *moralisch unverantwortlich*“ wäre, würde man annehmen, die gesellschaftlichen und individuellen Anwendungsbedingungen für moralische Diskussionen seien unmittelbar gegeben. Und er fügt nüchtern hinzu: „In einer solchen Welt leben wir nicht.“¹

Mit dem Versuch, das kommunikative Handeln als das Moralprinzip des praktischen Diskurses zu fassen, kommt Habermas der Lösung des Zentralproblems kritischer Gesellschaftstheorie nicht näher und bleibt mit ihren Intentionen im Widerspruch. Zwar stellt er sich ausdrücklich der Hegelschen Kritik an einer praktisch folgenlosen Sollensethik und der gesellschaftstheoretisch einzig relevante Frage nach dem möglichen, gesellschaftlichen Ort des praktischen Diskurses. Statt aber seinen Anwendungsort in der partizipatorischen Praxis derer zu suchen, die sich freiwillig zusammenschließen, um gemeinsam zu handeln und über allen gemeine Angelegenheit sich zu beraten, weiß Habermas dem Anwendungsproblem nicht anders zu begegnen, als durch die moralisch unverantwortliche und gesellschaftstheoretisch schlicht affirmative Annahme, die gesellschaftliche Wirklichkeit *käme als ganze* den Verwirklichungsbedingungen praktischer Diskurse *entgegen*. Allerdings bestätigt diese Vorstellung nur die Überlegungen seiner Theorie des kommunikativen Handelns: wie zwischen Lebenswelt und System nur „eine neue Balance“² nötig wäre, damit von der Vernünftigkeit der Lebenswelt gesprochen werden kann, so wäre das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich und alles gesagt, wenn tatsächlich angenommen werden könnte, daß die gegenwärtigen Gesellschaftsverhältnisse den Verwirklichungsbedingungen des diskursethischen Moralprinzips umstandslos und als Ganze entgegenkämen.

Den bestehenden Unrechtsverhältnissen und Krisenlagen der spätkapitalistischen Arbeitsgesellschaften kann und sollte das Attest ihrer (bloß eingeschränkten) Vernünftigkeit verweigert werden, ohne daß deshalb gleichzeitig die begründete Hoffnung auf gesellschaftsverändernde Praxis aufgegeben

¹ K.-O. Apel, Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins; in: Ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1988, S. 358.

² Habermas, Vorwort zur Neuauflage des Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 36

werden müßte. Die empirisch wirksame Moralität der politischen Praxis der neuen sozialen Bewegtheit als bloß reflexive Verlängerung lebensweltlicher Sittlichkeit vorzustellen, hätte die moralisch unverantwortliche und gesellschaftskritisch indifferente Konsequenz zur Folge, einerseits im politischen Handeln nicht den *Widerstand* und den Mut zur Initiative und Selbstbestimmung wahrzunehmen und den konkret-utopischen Eigensinn nicht-verdinglichter, nicht-staatlicher, freiwilliger und selbstbestimmter Vergesellschaftung nicht ausschließlich in den gesellschaftskritischen Voraussetzungen ihrer gemeinsamen Praxis nachzuweisen und sich andererseits zugleich dadurch gegenüber den unsäglich kapillarischen und gleichwohl offensichtlichen Herrschaftsverhältnissen *innerhalb* (post-) moderner Lebenswelten konzeptuell blind zu machen. Gegenwärtig fehlen Institutionen, die für bestimmte Themen an bestimmten Orten die diskursive Willensbildung ermöglichen. Mehr noch, Räume und Zeiten vorhandener und gewollter politischer Partizipation werden – staatlich durchgesetzt – verknappt und verödet.¹ Nicht nur, daß weiterhin Sozialisationsprozesse und familiäre Herrschaftsverhältnisse – als Verlängerung der gesellschaftlichen – nicht zur Herausbildung von autonomen Persönlichkeiten führen; dort, wo dies gelingt, folgt daraus nicht automatisch auch schon Widerstand. Nicht nur aber ist die individuelle Bereitschaft und Möglichkeit zur Teilnahme an praktischen Diskursen ungleich, vor allem sind die materiellen Lebensverhältnisse für viele derart, daß zwar die moralisch-praktischen Fragen offenkundig sind und immer werden, aber in den nackten Fakten offenkundiger Benachteiligung, Ausbeutung und Entwürdigungen der Menschen zu ersticken drohen. Weil wir schlicht nicht in einer Welt leben, die unmittelbar den Bedingungen eines moralischen Universalismus genüge tun, verändert sich, speziell für die Aufgabe einer kritischen Theorie der Gesellschaft, die revolutionäre Frage, wie Vernunft in die Geschichte kommt, 'radikal'. Die Richtung, die eine solche, radikal gesellschaftskritische Fragestellung verlangte, deutet Habermas selbst an: „Überall wo die bestehenden Verhältnisse für Forderungen einer universalistischen Moral der pure Hohn sind, verwandeln sich moralische Fragen in Fragen der *politischen Ethik*. Wie läßt sich reflexives moralisches Handeln, also eine Praxis, die auf die Realisierung notwendiger Bedingungen für ein menschenwürdiges Dasein abzielt, moralisch rechtfertigen? [...] Es handelt sich um Fragen der Politik, die sich die Transformation von Lebensformen unter moralischen Gesichtspunkten zum Ziel setzt, obgleich sie nicht reformistisch, d.h. gemäß schon bestehenden und für legitim

¹ So beispielsweise, die Quorum-Regelung beim Volksbegehren, Volksentscheid. Vgl. Idee (Initiative Demokratie Entwickeln) Broschüre vom Oktober 1991; Stiftung Mitarbeit (Hg.), Direkte Demokratie in Deutschland. Handreichungen zur Verfassungsdiskussion in Bund und Länder, Brennpunkt-Dokumentation Nr. 12.

gehaltenen Gesetzen verfahren kann.“¹ Deshalb hat für Habermas eine politische Ethik „es mit den Aporien einer auf Ziele der Emanzipation gerichteten Praxis zu tun hat und [muß] jene Themen aufnehmen, die einmal in der Marxschen Revolutionstheorie ihren Ort gehabt haben.“² Habermas, und das ist das eigentlich Frappierende, beteuert demgegenüber noch einmal, daß sich solche Fragen der politischen Ethik aber „in unseren Breiten [...] glücklicherweise nicht aktuell“ stellen.³

4.3 Politische Praxis und neue soziale Bewegtheit

Die *Veränderung* des Bestehenden und die „Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“⁴ verlangt keine kommunikative Revitalisierung von bloß bedrohten Wissensbeständen, von 'nur' äußerlich gefährdeten Sozialbeziehungen und von in sich intakten familialen Erziehungspraktiken, sondern verlangt die *Initiierung und Alternierung* von nicht-vermachtetem Wissen, neuen und frei gewählten Beziehungen und alternativer Erziehung. Es geht um eine andere Kultur, alternative Gesellschaftsformen und neue Lebensweisen. Statt inmitten des Bestehenden zu schlummern, zu schweben oder strukturell bedroht zu sein, findet sich nicht-instrumentelle Vernunft nur noch, wie Gorz schließlich hervorhebt „an den Rändern des Gesellschaftssystems und seiner Rationalität“: „Im Gegenteil existieren die gelebten Formen von Gemeinschaftsbeziehungen und Solidarität, von wechselseitiger Hilfe und freiwilliger Zusammenarbeit nur noch an den Rändern des Gesellschaftssystems und seiner Rationalität, dank der autonomen und uneigennütigen Initiative frei assoziierter Individuen.“⁵

Ich sprach anfangs diese Ränder oder Freiräume, die durch ein Gemeinsamhandeln erkämpft werden, als konkret-utopische Orte einer anderen Vergesellschaftung an. Was unter anderem das ‚Neue‘ dieses Phänomens ausmacht, läßt sich nicht auf situativen oder thematischen Protest⁶ oder der bloßen Verteidigung des Status quo lebensweltlicher Intersubjektivität reduzieren; „[...] in den Neuen sozialen Bewegungen geht es um mehr: um eine jeweils andere Lebensweise. Das Besondere und Interessante an den neuen sozialen Bewegungen liegt darin, daß sie den Versuch darstellen, die ‚Krise der Moderne‘ als Ausgangspunkt für einen Neuanfang zu nehmen, der mehr sein soll als eine modifizierte Fortsetzung des Alten: die *Ökologiekrise* als Anstoß,

1 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 27.

2 Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, a.a.O., S. 116.

3 Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 27.

4 Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, a.a.O., S. 56.

5 Gorz, Kritik der ökonomischen Vernunft, a.a.O., S.145.

6 Vgl. Mayer-Taschs Diskussion: Mayer-Tasch, a.a.O., S. 228 ff.

ein neues, qualitativ anderes Verhältnis zur Natur zu entwickeln, ein anderes Bewußtsein der Stellung des Menschen in Umwelt und Natur und andere Interaktionsformen; die *Krise der Arbeit* (Arbeitslosigkeit, Sinnentleerung, Entfremdung vom Produkt, von Kollegen und von der eigenen Tätigkeit) als Ausgangspunkt schöpferischer Experimente und Überlegungen zu neuen Arbeitsformen, weniger entfremdeter Arbeit, Kooperation usw., die *Krise der politischen Institutionen* als Anlaß, das Verhältnis zwischen Politik und Alltag, Politik und Privatem, politischen Zielen und alltäglichem Verhalten neu zu bestimmen; die *Krise der persönlichen, zwischenmenschlichen Beziehungen* und traditioneller Institutionen (wie Familie) sowie die persönliche Sinn- und Identitätskrisen als Antrieb zur Suche nach anderen, offeneren und autonomeren Umgangs- und Beziehungsformen, zur Selbstfindung, zu einem anderen Umgang mit dem eigenen Körper usw.“¹

Der konkret-utopische Gehalt dieser neuen Bewegtheit liegt in dem mutig verfolgten Versuch, eine andere Lebensweise zu praktizieren. Deshalb scheint es mir konsequent und in emanzipatorischer Absicht notwendig, genauer auf die politische Praxis einer solchen alternativen Lebensweise eines, wie ich es in Anlehnung an Arendt nennen möchte, *bios politikos*, einzugehen, damit jener Aspekt, daß allein durch die Organisation und Gemeinschaft der „vereinten Individuen“ (Marx) diese zu einer neuen Begründung der Gesellschaft *überhaupt befähigt zu werden*, auf den eingangs Horkheimer und Marx aufmerksam machten, deutlicher zu Bewußtsein kommt. Und das heißt auch, sich von dem traditionellen Praxis- und Revolutionsverständnis zu verabschieden. Politische Praxis meint dann vor allem gelungene Selbstbestimmungspraxis. Nelles führt dazu aus: „'Politik in erster Person' ist das in den Bewegungen genannt worden, was bedeutet, daß die alltagspraktische Bemühung um die Entwicklung anderer, 'autonomer' Iche, anderer Lebensweisen und einer anderen Kultur als *politische Praxis* verstanden wird, auch wenn damit, zumindest unmittelbar, keine Maßnahmen oder Änderungen des politischen Systems angestrebt werden. Die Praxis selbst beinhaltet dann die politische Herausforderung und zwingt das System von einem gewissen Punkt an zur Reaktion“.² Weshalb schließlich 'Revolution' für die politische Praxis der neuen Bewegtheit nicht mehr den Großen Tag meint: „Die im letzten Jahrzehnt neu entstandenen Gemeinschaften und Vergesellschaftungsversuche sind nicht mehr skurrile Randerscheinungen, in denen Einzelgänger voluntarisch einen 'Auszug aus der Gesellschaft' [...] manifestieren. Sie haben eine Quantität und Qualität erreicht, in der sie Wesentliches über den entfremdeten Zustand der gesamten Gesellschaft und ihre zerstörerischen Potenzen aussagen. Sie tun

¹ W. Nelles, Politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen, a.a.O., S. 428.

² Nelles, ebd., S. 429.

dies nicht mehr einfach in der Form der Rebellion und auch nicht mit dem *unmittelbaren* Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Umwälzung oder Revolution. Vielmehr sind sie über die grandiosen Ansprüche und entsprechenden Enttäuschungen der 68er Generation durch Erfahrung hinausgelangt.“¹

Daß die „freien Assoziationen“ mutiger Bürger in der Gestalt der Bürgerinitiativbewegungen sowohl die „Schrittmacher der Revolution“ in der ehemaligen DDR und der UdSSR waren, daß sogar „autonome Öffentlichkeiten“ der „institutionelle Kern einer 'Zivilgesellschaft'“² bilden und daß sich „die schrittweise Verkörperung von moralischen Grundsätzen in konkreten Lebensformen [...] in erster Linie der kollektiven Anstrengungen und Opfern sozialer und politischer Bewegungen“³ verdankt, wird von Habermas zwar gelegentlich angesprochen, jedoch ist seine Gesellschaftstheorie des *kommunikativen Handelns* nicht hinreichend geschmeidig und letztlich nicht auf die empirisch wirksame Moralität dieses *politischen Handelns* zugeschnitten.

Das *politische* Handeln der neuen sozialen Bewegungen, das Habermas am Ende seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* als „Protestpotential“⁴ erwähnt, ist nicht jenes Handeln, das eine Theorie des *kommunikativen Handelns* auf den Begriff bringt. Die praxeologische Differenz zwischen einer faktischen Gemeinschaftlichkeit in der Sprache (das Faktum menschlicher Intersubjektivität) und dem freiwilligen Entschluß des Einzelnen, sich mit Anderen zusammenzutun, um gemeinsam die eigenen Lebensverhältnisse zu gestalten, zieht Habermas ein, wenn er keinen nennenswerten Unterschied zwischen dem politischen Handeln der neuen sozialen Bewegtheit und dem kommunikativen Handeln in alltäglich vorgefundenen Handlungszusammenhängen konzeptualisiert⁵. Er legt stattdessen die gesellschaftskritische Bedeutung dieser „Protestpotentiale“ vielmehr – auf theoretische Ebene – *von vorne herein* fest, als den bloß reaktiven und verteidigenden Widerstand gegen die Bedrohung der grundsätzlich akzeptierten „Grammatik von Lebensformen“⁶, wie sie sich gegenwärtig im Gesellschaftsbereich der Lebenswelt vorfindet. Zwar deutet Habermas an, daß die Frauenbewegung durchaus als Emanzipationsbewegung wahrgenommen werden kann. Allerdings wird diese

¹ M. Vester, Perspektiven der Alternativbewegung, in: K. München, 'Lieber lebendig als normal'. Selbstorganisation, kollektive Lebensformen und alternative Ökonomie, Bensheim 1982, S. 7.

² Habermas, Strukturwandel, Vorwort, a.a.O., S. 46.

³ Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 26.

⁴ Habermas, Tkh, II, S. 575.

⁵ Habermas nimmt soziale Bewegungen als „die aus den Mikrobereichen der Alltagspraxis *naturwüchsig* entstehenden“ „autonomen“ bzw. „politische Öffentlichkeiten“ wahr. Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 422f.

⁶ Siehe Habermas, Tkh, II, S. 576.

Einschätzung nur *en passant* bemerkt und nicht zum Anlaß einer systematischeren Bezugnahme genommen.¹ Daß auch ansonsten die sog. neuen sozialen Bewegungen für Habermas keine gesellschaftsverändernde Kraft darstellen, er vielmehr dem Protest, der die bedrohten Lebenswelten verteidigt, sogar „Neopopulismus“² vorwirft, verdeutlicht, wie weit Habermas davon entfernt ist, sich mit ihnen genauer auseinanderzusetzen³ – Praxis, nicht-instrumentelle Vernunft, sucht Habermas' Kommunikationstheorie nicht in dem gesellschaftlichen Faktum eines gemeinsamen Handelns politisch selbstbestimmter und organisierter Individuen auf, sondern in der von der Sprache aufgenötigten Voraussetzungen der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt.

Bemerkenswert ist schließlich, daß Habermas in den sog. neuen sozialen Bewegung das bloße Kampforgan gefährdeter Lebenswelten sehen kann, offensichtlich also konzeptuell nicht länger mit einer radikaleren Kritik rechnet, als mit einem Protest gegen einen kolonialisierenden Umgang des Systems mit der Lebenswelt. Das verweist auf das grundsätzliche Selbstverständnis Habermas' 'Kritischer Theorie'. Der kommunikationstheoretischen Utopie schwebt „eine neue Gewaltenteilung in der Dimension der gesellschaftlichen Integration“⁴ vor. Es geht ihr allein um eine *Aufwertung* der sozialintegrative Kraft der lebensweltlichen Sittlichkeit auf Kosten der systemintegrativen Gewalt von Geld und (vermeintlich rechtsförmiger) Macht. Das heißt im Klartext, daß Habermas sich anschickt, mit dem gegenwärtigen Grad der gesellschaftlichen Differenzierung, mit der *Koexistenz* von sozialstaatlichem Kapitalismus, bürokratischer Politik und lebensweltlicher Verständigung sich zu versöhnen. Die eigentlich revolutionäre Frage, ob es eine vernünftige Gesellschaft nicht erst jenseits des kapitalistischen Tauschprinzips und bürgerlicher Parteidemokratie geben kann und die daran anschließende Frage, „ob Differenzierung das letzte Wort behält oder ob sie durch eine Art von nicht-repressiver Entdifferenzierung abgelöst werden sollte,“⁵ sollte theoretisch nicht präjudiziert werden. Einen „systemtheoretischen Objektivismus in Habermas' Behandlung des 'politischen Systems““ sehe ich mit McCharthy darin, daß Habermas die Frage der Demokratisierung der Gesellschaft nicht mehr unter den Aspekt der möglichen Entdifferenzierung des zum selbstreferenziellen System erstarrten

1 Daß es der Frauenbewegung natürlich nicht nur um die Verteidigung von bestehenden Lebensformgrammatiken geht, scheint fast unnötig betont zu werden. Siehe ansonsten Ute Gerhart, Alte und neue Frauenbewegung, in: Wasmuth (Hg.), a.a.O.

2 Vgl. Habermas, Einleitung; in: Ders., Zur geistigen Situation der Zeit, a.a.O., S. 24.

3 Gleichwohl beteuert Habermas eindringlich: „Der geschichtlichen Dimension, der diese Bewegungen angehören, darf sich auch die Philosophie nicht enthoben fühlen.“ Ders., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: a.a.O., S. 26.

4 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 422.

5 McCharthy, Komplexität und Demokratie - die Versuchungen der Systemtheorie; in: Honneth, Joas, Kommunikatives Handeln, a.a.O., S. 205.

parlamentarischen Staatsapparats offen läßt, sondern auch hier mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* die radikale Utopie einer rätedemokratisch organisierten Gesellschaft „einfach durch systemtheoretische Anleihen metatheoretisch aus dem Feld geschlagen wird.“¹

Das theoretische Anknüpfen an die gesellschaftskritische Bedeutung der politischen Praxis und der „autonomen Öffentlichkeiten“ neuer sozialer Bewegtheit als „Institutionen der öffentlichen Freiheit“² mündet weder in den Kategorierahmen einer Theorie des kommunikativen Handelns noch in den einer deontologischen Moraltheorie. Obwohl Habermas zwar sporadisch die (möglicherweise) zentrale Bedeutung der neuen Bewegtheit zu sehen vermag, bleibt jedoch mit Douglas Kellner abschließend festzuhalten, daß „his failure to speculate on how new social movements might be used against capitalist relations of production and institutions *should be remedied by contemporary Critical Theory*.“³ Eine zeitgenössische kritische Gesellschaftstheorie muß die praxeologische Differenz emanzipatorischer Praxis gegenüber den vorgefundenen, d.h. bloß lebensweltlichen und systemischen Herrschaftszusammenhängen so klar wie möglich zu bestimmen versuchen: was sind die sozio-ökonomischen und individuellen Bedingungen, die erklären, warum man nicht mit dem „entgegenkommenden“ Vernünftigwerden des Bestehenden *a/s Ganzem* rechnen muß, ohne doch die begründete Hoffnungen auf eine „partizipatorische Revolution“⁴ aufzugeben.

Einerseits muß die auswendige Andersheit freiwillig verwirklichter Vergesellschaftung zu familiär erzwungener, staatlich verwalteter und kulturindustriell durchgesetzter Integration konzeptualisierbar sein. Außerdem sollte auch die inwendige Moralität emanzipatorischer, d.h. egalitärer und rätedemokratischer, Praxisformen freiwilliger Vereinigungen ausgewiesen werden, so daß die geschichtliche Bedeutung dieser empirisch wirksamen Gestalten praxischer Vernunft erkennbar wird. Um an den revolutionären Eigensinn der politischen Praxis begründet anknüpfen zu können, sollte die praxeologische Differenz zwischen kommunikativem In-der-Lebenswelt-sein und dem „in den neuen sozialen Bewegungen enthaltene bzw. entfaltete Potential an neugestalteten zwischenmenschlichen Beziehungen [...]“⁵ nicht unbegriffen bleiben.

1 McCarthy, ebd.

2 Habermas, Volkssouveränität als Verfahren. Zum normativen Begriff der Öffentlichkeit, Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken, 43. Jahrgang, 1989, Heft 6.

3 D. Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*, S. 213.

4 M. Kaase, Partizipatorische Revolution – Ende der Parteien?, in: J. Raschke (Hg.), *Bürger und Parteien*, Opladen 1982, S. 177.

5 R. Roth, Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen; in: a.a.O., S. 316.

Hannah Arendts Theorie des politischen Handelns

Immer wieder erschienen sie [i.e. politische Bewegungen mit rätedemokratischer Organisation] auf der Bildfläche des Geschehens als die spontan gebildeten Volksorgane, und sie entstanden nicht nur außerhalb aller Parteien, sie kamen den Parteien und Parteiführern jedesmal wieder gänzlich unerwartet. [...] Niemand hat sich wirklich um sie gekümmert, kein Staatsmann, kein Historiker, keine politische Wissenschaft und vor allem keine revolutionäre Tradition. [...] Die linke Geschichtsschreibung meinte stets, es mit offensichtlich zeitweiligen Kampforganen im Befreiungskampf zu tun zu haben, und sahen nicht, in welchem Ausmaß das Räte-system bereits die künftige Staatsform darstellte und noch mitten in den Wirren der Revolution einen neuen politischen Raum für die Freiheit geschaffen hatte.

Hannah Arendt

Im Rückgriff auf Arendts Theorie der politischen Praxis wird es mir darum gehen, die sowohl sozio-ökonomischen wie individuellen Aspekte der radikal gesellschaftskritisch wendbaren Voraussetzungen politischen Handelns und öffentlicher Partizipation zu analysieren (Kap. 5). Anschließend wird es darum gehen, die ästhetischen und moralischen Dimensionen ‚praxischer Vernunft‘ zu diskutieren (Kap. 6 und 7). Dabei soll deutlich werden, daß Arendts Theorie des politischen Handelns, sofern sie nicht in eine des kommunikativen Handelns umgedeutet wird, eine *politische Ethik* impliziert, mit der die Praxis der neuen sozialen Bewegtheit, deren reflexives moralisches Handeln, das für die Verwirklichung eines selbstbestimmteren Lebens eintritt und sich teilweise für die Transformation von Lebensformen unter moralischen Gesichtspunkten einsetzt, moralisch gerechtfertigt werden kann.

5.1 Praxis als politische Praxis

Wie Negt nahm auch Arendt, darauf wurde eingangs schon hingewiesen, die emanzipatorische Bedeutung der internationalen Studentenbewegung der 60er Jahre darin wahr, daß mit ihnen „eine für unsere Zeit neue Erfahrung ins *Spiel der Politik* gekommen“² ist. Diese neue Erfahrung im Spiel der Politik resultiert aus der „*Lust am Handeln*“ und aus dem „Vertrauen in die Möglichkeit, *durch Handeln die Welt zu verändern*.“³ Schließlich sah Arendt auch, daß „die einzig

¹ So stellt auch Benhabib fest, daß Arendts „politische Theorie von dem öffentlichen Raum, dem politischen Gemeinwesen, der Macht und dem Wert der Partizipation ohne eine implizite politische Ethik nicht vorstellbar“ ist. Vgl. Benhabib, Urteils-kraft und die moralischen Grundlagen; in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1987, S. 544. Allerdings wurde diese politische Ethik von Arendt selbst nie *expliziert*.

² Hannah Arendt, Macht und Gewalt, München 1970, S. 108; meine Hervorhebungen; fortan zitiert als MG.

³ Arendt, ebd., S. 19.

positive Losung der neuen Bewegung, der Ruf nach 'Mitbestimmungsdemokratie' (participatory democracy), aus dem Besten der revolutionären Tradition [stammt]: das Rätssystem, dieser immer wieder vernichteten, einzig authentisch aus der Revolution geborenen Staatsform.¹ Dieser Ruf nach Mitbestimmung und einer Rätedemokratie, den Arendt zu Lebzeiten in den Bewegtheit der 60er Jahre vernahm, ist seither nicht verklungen, sondern ist im Gegenteil immer lauter und vielseitiger geworden.² So schwer es ist eine *inhaltliche* Verallgemeinerung vorzunehmen, Arendts handlungstheoretische Interpretation des revolutionären *Eigensinns* politischen Handelns wird auch von der bewegungssoziologischen Forschung grundsätzlich geteilt: die „Veränderung des Politikverständnis, die Vertiefung der Kritik an Einzelentscheidungen zur Infragestellung der herrschenden Politikform“,³ die „Formfrage von alter und neuer Politik“,⁴ „das Unbehagen an dem vorherrschenden Begriff des Politischen“⁵; kurz: die Kritik an parlamentarischer Scheindemokratie und die Forderung nach Mit- und Selbstbestimmung machen auf der, wie ich sagen würde, praxeologischen Ebene den emanzipatorischen Kern der neuen Bürgerbewegtheit aus. Wird dabei diese Kritik an bürokratischer Politik allein darauf reduziert, nur das politische System vor seiner eigenen Verkrustung zu bewahren, so daß ihr innovatives und organisatorisches Mehr in die bestehende, repräsentativdemokratisch verfaßte Gesellschaft als systemstabilisierender Faktor eingespeist würde, wie Habermas das beispielsweise nahelegt⁶, hätte man die radikal gesellschaftskritische Bedeutung der Forderung nach einer Politik in erster Person ideologisch beschwichtigt und ihr revolutionäres Potential verkannt: „Aktion und direkte Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten, die innerhalb des Rätessystems lokal begrenzt sind und ihm durchaus entsprechen, sind offenbar tödlich für eine Institution, deren eigentliche Funktion die Nominierung von Abgeordneten und somit der Verzicht auf Macht zugunsten von Repräsentation ist.“⁷

1 Arendt, ebd., S. 25.

2 Vgl. Mayer-Tasch, der in diesem Zusammenhang von einem „Kontinuitätsfunken, der von der Studentenbewegung und der Außerparlamentarischen Opposition auf die Bürgerinitiativbewegung übersprang“ spricht. Mayer-Tasch, a.a.O., S. 13; auch: M. Vester, Neue soziale Bewegungen und soziale Schichten; in: Wasmuth (Hg.), a.a.O., S. 38.

3 K.-W. Brand, Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Perspektiven neuer Protestpotentiale, a.a.O., S. 186.

4 E. Wiesendahl, Etablierte Parteien im Abseits? Das Volksparteiensystem der Bundesrepublik vor den Herausforderungen der neuen sozialen Bewegungen; in: Wasmuth (Hg.), a.a.O., S. 97.

5 Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, Frankfurt/New York 1985, S. 147.

6 Vgl. dazu: Habermas, Volkssouveränität als Verfahren, a.a.O.

7 Arendt, ÜR, S. 350.

„Die fundamentale Bedeutung“ der Arendtschen Wiederentdeckung des Unterschieds zwischen instrumenteller *Arbeit* und politischer *Praxis*, auf die Habermas aufmerksam wurde, liegt wohl gerade darin, daß Arendt mit dieser Unterscheidung die neuzeitliche „Utopie des Industrialismus“ (Gorz) verabschieden kann, ohne doch dabei deren *revolutionäre* Hoffnung auf eine freie Gesellschaft aufgeben und ohne sich dabei weder in postmoderner Gleichgültigkeit verlieren noch durch eine Theorie des kommunikativen Handelns in einen Widerspruch mit der kritischen Theorie geraten zu müssen. Die moderne und auch noch marxistische Fortschrittsutopie – man könne über die fortschreitende Entwicklung der Produktivkräfte und die vollständige Ausweitung der ökonomischen Sphäre die Menschheit aus Knappheit und Armut in eine freie Gesellschaft führen – scheint angesichts der globalen Krisenphänomene und ökologischen Struktur Grenzen endgültig an messianischer Kraft verloren zu haben.

Arendt kritisiert an Marx' Utopie einer klassenlosen Gesellschaft die verheerende Reduktion der Aufgabe und der Bedeutung des Politischen, so daß „er [...] mehr als irgend jemand sonst dazu beigetragen [hat], der *politisch jedenfalls verderblichsten Lehre der Moderne, daß das Leben der Güter höchstes und daß der Lebensprozeß der Gesellschaft Zweck und Ende aller Politik sei*, zu einem endgültigen Siege zu verhelfen. So meint man heute nicht mehr, es sei die Aufgabe der Revolution, die Menschen von der Unterdrückung ihrer Mitmenschen zu befreien, geschweige denn den Erscheinungsraum der Freiheit neu zu gründen, sondern die Revolution sei nur dazu da, den gesellschaftlichen Lebensprozeß in seiner vollen Produktivität loszulassen, damit schließlich den Strom des Überflusses die ganze Erde überflute.“¹ Die Überzeugung, daß die Befreiung von Armut und Elend durch grenzenlosen materiellen Wohlstand nicht schon zu Freiheit führt; daß Politik das Gegenteil von (sozialstaatlicher) Verwaltung ist; daß Freiheit allein „in der im alltäglichen Leben der Menschen real gewordenen Form politischer Selbstbestimmung“², wie Wellmer Arendts Kerngedanken zusammenfaßt, begründet liegt, charakterisiert Arendts Utopie einer rätedemokratisch organisierten, „*politischen Gesellschaft*“.³

Die Aktualität ihrer praktischen Philosophie liegt meines Erachtens darin, daß sie – im Moment des Sturzes der arbeitgesellschaftlichen Utopie – dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß eine neue, *konkrete Utopie* geben kann, insofern sie den Blick auf den möglichen Emanzipa-

¹ Arendt, ÜR, S. 79f.

² Wellmer, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: a.a.O., S. 190.

³ Arendt, ÜR, S. 308.

tionsprozeß von der Befreiung *in* der Arbeit zur Befreiung *von* der Arbeit verlagert. Wenn es, wie Gorz meint, gegenüber dem gegenwärtigen historischen Entwicklungsprozeß des Weltkapitalismus tatsächlich in emanzipatorischer Absicht notwendig ist, „daß wir eine andere Utopie entwerfen müssen“, und wir, „solange wir in der arbeitsgesellschaftlichen Utopie befangen bleiben, [...] auch unfähig bleiben, die im derzeitigen Wandlungsprozeß enthaltenen Potentiale an Befreiung wahrzunehmen und zu nutzen“,¹ dann bietet Arendts kritische Gesellschaftstheorie eine ernstzunehmende Antwort an.

Mit ihrer Theorie des politischen Handelns ist es möglich, diese sich in der gesellschaftlichen Tatsache politischer Partizipation manifestierenden Potentiale der Befreiung nachweisen zu können. Arendts praktische Philosophie, mit ihrem Kerngedanken, daß eine kapitalistische Arbeits- und Konsumgesellschaft mit einer repräsentativdemokratisch verfaßten Staatsbürokratie eine Gesellschaftsform ausschließt, in der die positive Freiheit politischer Selbstorganisation dem bürgerlichen Recht auf private Wohlfahrt übergeordnet wäre, scheint begrifflich hinreichend geschmeidig zu sein, um unverkürzt an den revolutionären Eigensinn der Selbstbestimmungspraxis der neuen Bewegtheit *begründet* anzuknüpfen. In deren politischen Praxis hat Arendts Utopie der Freiheit einen historisch situierten *Ort*, nimmt die *objektive Möglichkeit* einer politischen Gesellschaft eine empirisch wirksame Gestalt an. Durch das gesellschaftstheoretische Anknüpfen an diese empirisch wirksame Moralität selbstbestimmten Gemeinsamhandelns ließe sich das Zentralproblem kritischer Theorie lösen und ihr ursprüngliches Programm einer dichten Beschreibung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse *und* zugleich der theoretische Aufweis der praktischen Möglichkeit, diese zu überwinden, zu sein, wieder nicht-selbstwidersprüchlich aufnehmen und die ethischen Maßstäbe ihrer theoretischen Gesellschaftskritik nicht-appellativ ausweisen.

Wird der nicht-instrumentelle, egalitäre Handlungstyp der Praxis nicht kommunikationstheoretisch ausgedeutet, sondern im Sinne Arendts Theorie des politischen Handelns praxeologisch, hat das beträchtliche Folgen auch für die konkrete Beschreibung dieses Handelns. Statt die unhintergehbaren, vernünftigen Voraussetzungen des gemeinsamen Handelns formalpragmatisch in die Universalien einer kontrafaktisch zu unterstellenden idealen Sprechsituation zu verlagern, bleibt Arendts Formalanalyse der unvermeidlich gesellschaftskritischen Voraussetzungen des politischen Handelns den Intentionen der Kritischen Theorie näher: es gehört zur unbedingten sozioökonomischen Voraussetzung politischer Praxis, sich von den vom kapitalistischen Wirtschaftssystem aufgezwungenen Imperativen des Berufslebens und des Konsumterrors befreit zu haben. Auch Arendts Gesellschafts-

¹ Gorz, a.a.O., S. 24.

theorie ist wesentlich eine Kritik der politischen Ökonomie und eine Kritik an der Konsum- und Kulturindustrie, wie ich zeigen werde (5.1.) Obwohl angemessene, materielle Lebensverhältnisse zu den notwendigen und objektiven Voraussetzungen praktischer Selbstbestimmung im Politischen gehören, macht Arendt deutlich, daß erst die subjektive, d.h. individuelle Entscheidung, sich den gesellschaftlich auferlegten und zugemuteten Lebensverhältnissen zu widersetzen und sich mit Gleichgesinnten zusammenschließen, erst die hinreichende Bedingung und damit gegenwärtig der eigentliche Ausgangspunkt von widerständiger Initiative ist – der (Arendtschen) politischen Ethik der Praxis geht eine (Foucaultsche) Ethik des sich um seine Mündigkeit und Freiheit sorgenden Selbst voraus (5.2). Erst und nur vor dem Hintergrund der Erfüllung dieser gesellschaftskritisch gehaltvollen Voraussetzungen *begegnen, erfahren* und *anerkennen* sich die politisch Handelnden in ihrer gemeinsamen Praxis *freiwillig als Gleiche und Freie* (Kap. 6)

5.2 Die gesellschaftliche Voraussetzung für politische Praxis – die objektive 'Chance'

In einer historisch einmaligen Form ihrer gesamtgesellschaftlichen Institutionalisierung liegt für Arendt die Organisationsform politischer Selbstbestimmungspraxis in der antiken Polis-Demokratie vor. Arendt erinnert daran, daß die (individuelle) Teilnahme an der antiken Polis-Demokratie mit dem Bewußtsein verbunden war, daß Arbeiten und Handeln nicht nur zwei kategorial verschiedene Handlungstypen waren, sondern auch zwei Existenzweisen korrespondierten, die entsprechend getrennten Gesellschaftsbereichen, dem Ökonomischen und dem Politischen zugeordnet waren: „Griechischem Denken gemäß ist die menschliche Fähigkeit für politische Organisation von dem naturhaften Zusammenleben, in dessen Mittelpunkt das Haus (*oikia*) und die Familie stehen, nicht nur zu scheiden, sie steht sogar in einem ausgesprochenen Gegensatz dazu. Das Entstehen der Polis [...] hatte zur Folge gehabt, daß ein jeder außer seinem privaten Leben noch eine Art zweiten Lebens [existence] erhielt, seinen *bios politikos*. Jeder Bürger gehörte von nun an zwei Seinsordnungen zu, und sein Leben war dadurch gekennzeichnet, daß es genau aufgeteilt war zwischen dem, was er sein eigen nannte (*idion*) und dem, was gemeinsam war (*koinon*).“¹

Erst indem der Einzelne sich von den lebensweltlichen Alltagsaufgaben des Familienlebens und die erwerbstätigen Zwänge des Lebenserhalts, befreit, ist er in der Lage, eine zweite, politische Existenz, dem *bios politikos*, das der Teilnahme an der politischen Gestaltung des Gemeinwesens gewidmet war, zu gewinnen. Dieser Schritt setzt aber grundsätzlich voraus, daß der Einzelne

¹ Arendt, VA, S. 28.

überhaupt, wie Arendt an anderer Stelle formuliert, „die Chance“¹ hat, sich von den existentiellen Zwängen des Arbeitslebens befreien zu können. Arendt weiß durchaus, daß die materiellen Voraussetzungen der antiken Polis-Demokratie unmittelbar mit sklavenwirtschaftlichen Herrschaftsverhältnissen verbunden war und Frauen, Sklaven und Fremden jene „Chance“ zum politischen Handeln grundsätzlich nicht hatten. Aber Arendt kommt es primär darauf an, an die existentielle „Kluft“² zwischen dem *Oikos*, dem Bereich der Arbeit, und der *Polis*, dem Bereich der positiven Freiheit politischer Selbstbestimmungspraxis, zu erinnern. Die historische Eigenart der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft der Neuzeit liegt für Arendt gegenüber der Antike darin, daß der ökonomische Bereich aus seiner untergeordneten Stellung heraustritt, sich auf den Bereich des Politischen ausdehnt und ihn von innen mit seiner eigenen Logik zersetzt: das moderne Phänomen der *politischen Ökonomie* ist geboren. Während in der antiken Gesellschaft die freien Bürger arbeiteten, um an dem gemeinsam geteilten, politischen Raum direkter Demokratie teilnehmen zu können, und Arbeit bloß *eine*, und zwar die unfreie Form der Vergesellschaftung darstellte, wird in der kapitalistischen Gesellschaft Arbeit zum alleinigen Vergesellschaftungstyp; politische Freiheit wird unmöglich, wie der Mensch kaum noch die Möglichkeit hat, sich von seinem Berufsleben, der Existenzweise eines „*animal laborans*“³ zugunsten der *vita activa* eines *bios politikos* zu befreien.

Es verwundert ein wenig, daß Arendt sich in keiner ihrer Schriften mit Hegels praktischer Philosophie⁴ auseinandergesetzt hat. Denn schon Hegels Versuch, dem modernen Totalisierungsprozeß des ökonomischen Konkurrenzkampfes aller gegen alle in der Gestalt der entstehenden kapitalistischen Wirtschaft gesellschaftstheoretisch zu begegnen, war ein antiker. Allerdings war sein Lösungsvorschlag, die bürgerliche Gesellschaft mit ihren (ungleichen) Konkurrenz- und Zwangsstrukturen, wieder in einem gemeinsam (und gleich) geteilten, politischen Staat zu versöhnen, auf ironische Weise nicht antik genug oder schon zu modern: Hegel begriff den politischen Staat nicht als die zur Alltäglichkeit gewordene Selbstbestimmungspraxis einer Räte Demokratie, vielmehr konzeptualisierte er den Begriff des politischen Staates als konstitutionelle Monarchie⁵. Das allerdings hieß, daß politische Freiheit bei Hegel nur eine spekulative Idee blieb und nicht real existierte: die Bürger (bourgeois) treten in Hegels gesellschaftstheoretischen Konstruktion nicht

¹ Arendt, MG, S. 133.

² Arendt, VA, S. 35.

³ Arendt, VA, S. 312.

⁴ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß, Werke, Band 7, Frankfurt a. M. 1986.

⁵ Hegel, ebd, S. 398

wirklich aus dem Zwangsverhältnis und der Eindimensionalität des Arbeitslebens heraus, um konkret gemeinsam im politischen Raum gleichberechtigt die öffentlichen Angelegenheiten zu beraten und zu organisieren. Die gemeinsam geteilte Freiheit und Gleichheit als Staatsbürger (citoyen) ist in Hegels praktischer Philosophie den Ungleichverhältnissen ihrer bourgeoisen Konkurrenzsituation nur theoretisch übergestülpt; die politische Versöhnung der ökonomischen Entzweiung bloß ideell – spekulativ-dialektisch.

Daß Marx diesen Idealismus verwarf, erstaunt schließlich nicht. Für ihn gab es nicht die Möglichkeit den modernen Zusammenhang von Ökonomie und Politik rein gedanklich, patriotisch zu überwinden. Jedoch bleibt seine materialistische Kritik an Hegel wiederum selbst noch zu hegelsch: denn er zieht aus der richtigen Einsicht, daß eine bloß spekulative „politische Emanzipation“ nur eine ideologische Abstraktion ist, den falschen Schluß, daß deshalb überhaupt Freiheit nicht im Politischen möglich sei, sondern vollständig und unmittelbar von den materiellen Lebensverhältnissen abhängt.

So steht für Marx fest, daß die wirkliche, „menschliche Emanzipation“ – im Gegensatz zur bloß spekulativ erdachten, politischen – die radikale Transformation der Herrschaftsverhältnisse der kapitalistischen Ökonomie zur ihrer Voraussetzung haben müßte: „Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die *gesellschaftliche* Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“¹ Damit gibt Marx aber nicht nur den Gedanken, daß Freiheit bzw. menschliche Emanzipation, wesentlich politische Freiheit ist, auf, sondern nimmt darüber hinaus auch noch an, daß die Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen allein durch die Veränderung der Art und Weise und in jedem Fall *in* der gesellschaftlichen Arbeit, d.h. durch das bloß negative Aufheben der kapitalistischen Ökonomie, möglich sei. Sobald der Kapitalismus, also die Gesellschaftsformation, in der fremdbestimmte Lohnarbeit zur alles beherrschenden Lebensweise und der Tausch zur alleinigen Vergesellschaftungsform wird, überwunden, und durch eine Gesellschaft, in der die Trennung von Arbeit und politischen Handeln, zwischen dem egoistischen, unabhängigen Individuum und dem abstrakten Staatsbürger in der Gestalt des

¹ Marx, Zur Judenfrage, MEW 1, a.a.O., S. 370

gesellschaftlichen Menschen aufgehoben wäre, würde menschliche Freiheit – schließlich notwendig – wirklich.

Arendt teilt mit Marx den Gedanken, daß im Kapitalismus keine positive Freiheit möglich ist und politische Freiheit nur abstrakt bleibt. Das allerdings gerade nicht, weil sie den Arbeitsbegriff des jungen Marx unterstützte, sondern weil sie gegen Hegel daran festhält, daß sich positive Freiheit in einer politischen Gesellschaft, allein in der konkreten Form der direkten Partizipation und nicht in der ideologischen Gestalt einer staatsbürgerlichen Gesinnung ausdrückt. Andererseits hängt „die Chance“ zu politischem Handeln natürlich davon ab, ob der Einzelne grundsätzlich *materielle* Lebensverhältnisse vorfindet, in denen er die Chance zu (partizipatorischer) Praxis jenseits des Banns der Arbeit hat. Die Strukturgewalt und die Zwangsverhältnissen einer kapitalistischen Arbeitsgesellschaft negieren diese Möglichkeit grundsätzlich. In dieser Hinsicht hält Arendt mit Marx gegen Hegel an der Aufgabe einer radikalen Kritik der politischen Ökonomie fest. Dementsprechend sieht Arendt den großen Verdienst von Marx' Kapitalismuskritik speziell in seiner Aufklärung der „sozialen Frage“, nämlich die Existenz der „Armut nicht als ein Naturphänomen, als das Resultat des Mangels, sondern als ein politisches Phänomen zu verstehen, das durch Gewalt und Ausbeutung entstanden ist.“¹ Insofern die positive Freiheit des politischen Handelns die Befreiheit von kapitalistisch erzeugtem Zwang zu leben, um zu arbeiten, voraussetzt und zu seiner Ermöglichungsbedingung hat, bleibt offensichtlich auch in Arendts Gesellschaftstheorie die Kritik am Kapitalismus zentral. Für Arendt bedeutet Kapitalismus allerdings nicht, wie für Marx, der Sachverhalt einer ungerechten Verteilung der gesellschaftlichen Produktionsmittel, sondern die Reduktion der ganzen menschlichen Existenz auf Berufstätigkeit (und Konsum). Weil das kapitalistische Wirtschaftssystem den Menschen zum *animal laborans* reduziert, verhält es sich zur objektiven Möglichkeit der subjektiven Entscheidung für politische Selbstbestimmungspraxis nicht neutral. Es *zwingt* aber nicht nur zu einem eindimensional durch Arbeit und Konsum bestimmten Leben, sondern erstickt den „Willen zur Freiheit als einer positiven Lebensweise“² gerade dadurch strukturell, daß der von seinem Konkurrenzsystem auferlegte Egoismus, sowie seine ausschließlich auf Gewinnmaximierung ausgerichtete Rationalität (benachteiligte) Menschen in „absolute Verelendung und erbarmungslose Ausbeutung“³ hineintreibt und darin hält – in diesem konkreten Sinne ist Arendt strenge Marxistin und ihre Gesellschaftstheorie strikt materialistisch. Jedoch verweigert sie sich daraus den Marx'schen Schluß zu ziehen, wirkliche Freiheit fiele mit der Befreiung von

¹ Arendt, ÜR, S. 78.

² Arendt, ÜR, S. 39.

³ Arendt, VA, S. 251.

den kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen zusammen und die „menschliche Emanzipation“ resultiere *unmittelbar* aus der „Befreiung von der Arbeit“.¹ Diese Vorstellung läuft Arendts Auffassung zufolge nur auf den verheerenden Irrtum hinaus, welchen Marx mit jener „politisch jedenfalls verderblichsten Lehre der Moderne“ teilt.

Deshalb hält sie mit Hegel gegen Marx daran fest, daß menschliche Freiheit nur *jenseits* des Ökonomischen existiert; daß Freiheit nicht allein in der und durch die Arbeit möglich ist. Entsprechend unterscheidet Arendt zwischen der Kritik an und der negativen Befreiung von materiellen Verhältnissen, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“² bzw. zwischen der Eindimensionalität des Berufslebens auf der einen Seite und der revolutionären Forderung nach positiver Freiheit politischer Selbstbestimmung auf der anderen Seite. Freiheit ist zwar ohne Befreitsein nicht möglich, jedoch sind für Arendt ausschließlich „Handeln und Freisein ein- und dasselbe“³ – *politische Freiheit existiert nur als politische Praxis*.

Schließlich scheint auch der späte Marx Arendt (und Hegel) zu bestätigen, daß selbst dann, wenn die materiellen Chancen zum politischen Handeln gegeben sein sollten, Freiheit als politische Praxis tatsächlich nur *aufgrund* und *jenseits* eines gesellschaftlichen Bereiches notwendiger Arbeit existiert. Weil eine vollständige Befreiung von Arbeit nicht möglich ist, erfährt der vergesellschaftete Mensch Freiheit auch nicht primär als die Emanzipation von (entfremdeter) Arbeit: „*Das Reich der Freiheit* beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach *jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion*. [...] Die *Freiheit in diesem Gebiet* kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur *rationell* regeln, *unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen*, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es *bleibt* dies immer *ein Reich der Notwendigkeit*. *Jenseits* desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als *Selbstzweck* gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.“⁴

¹ Arendt, VA, S. 345.

² Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, a.a.O., S. 385.

³ Arendt, Freiheit und Politik; in: Neue Rundschau, Jg. 69, 1958, S. 675.

⁴ Marx, 25, S. 828 In fast wortwörtlicher Übereinstimmung heißt es bei Arendt: „Das Reich der Freiheit [...] beginnt also erst, wo die Lebensinteressen ihre Grenze haben und ihnen Genüge getan ist – außerhalb des Haushaltes und der Sklavenwirtschaft in antiken

An diesen Sätzen aus dem dritten Band des *Kapitals* erstaunt nicht nur, daß sie von heute sein könnten,¹ vielmehr lassen sie erkennen, wie grundlegend sich der alte Marx hier von seinen anthropologischen Grundannahmen der Pariser Manuskripte distanziert hat. Marx 'bestätigt' Arendts Überlegung, daß noch in jeder gesellschaftlich notwendigen Arbeit ein Stück entfremdender Zwang, Arbeitsleid, steckt, daß sich der Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur – „in allen Gesellschaftsformen“ – von einer vollkommen selbstbestimmten Tätigkeit, nach der Art künstlerischen Gestaltens, unauflösbar unterscheidet. Ein gewisses Maß an Arbeit ist notwendig für alle und diese gesellschaftlich notwendige Arbeit wird *letztlich* keine frei gewählte sein können; langweilige, geisttötende und Drecksarbeit wird es immer irgendwie geben müssen – das wahre Reich der Freiheit existiert nur jenseits des Reiches der Notwendigkeit in der selbstzwecklichen Assoziation gemeinsamer Praxis.

Hier ist nicht von Bedeutung, ob Marx' Entfremdungskritik trotz dieser späten Einsicht etwas an Richtigkeit behält², vielmehr daß Marx den gesellschaftlichen Stand von Freiheit sich an dieser Stelle in der Form einer politischen Gesellschaft vorzustellen scheint. Der nur jenseits der Sphäre der materiellen Produktion liegende „wahre“ Erscheinungsraum der Freiheit setzt voraus, daß der ökonomische Zwang, die Arbeitszeit, diesen nicht total vereinnahmt oder überhaupt verunmöglicht. Hätte Marx von Anfang an auf diese Unterscheidung zwischen einem Bereich der Notwendigkeit und einem Bereich der Freiheit handlungstheoretisch angemessen reagiert, d.h. Praxis von Arbeit unterschieden und nicht jene auf diese reduziert, hätte er vielleicht auch Arendts gesellschaftstheoretische Schlußfolgerung, die sie aus dieser Einsicht gewinnt, geteilt. Denn aus dieser handlungstheoretisch angereicherten Perspektive macht nicht primär die Entfremdung durch Arbeit, sondern die Entfremdung von der Möglichkeit einer nicht-ökonomischen, selbstbestimmten Lebensweise und so die Entfremdung vom Politischen bzw. der gemeinsam konstituierten „Welt“ politischen Handelns die Unvernunft der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft der Moderne aus: „Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit.“³ Diese *Weltentfremdung* läßt sich mit Arendts kritischer Gesellschaftstheorie schließlich als die Kehrseite der *Politischen Ökonomie* betrachten: wie das Arbeiten (und Konsumieren) das

Verhältnissen, jenseits der Berufe und der Sorgen um den Lebensunterhalt in unserer Zeit.“ Arendt, *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, München 1958, S. 41.

¹ Vgl. Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, a.a.O.

² Denn Befreiung *in* der Arbeit bleibt solange wie die Befreiung *von* der Arbeit notwendig, wie sie unter der „menschlichen Natur unwürdigen Bedingungen“ steht. Vgl. Negt, ebd., S. 211.

³ Arendt, VA, S. 249.

ganze Gesellschaftsleben prägt, bis es einer unentrinnbar „großen Familie“¹ mit dem ihr eigenen Herrschaftsgefüge ähnelt, so regrediert im modernen Staat die rätendemokratisch organisierbare Politik zum bürokratischen Apparat, zu bloßer Verwaltung und Regierung einiger über viele² – zu „einem auf Wahlen beruhenden Despotismus.“³ Die Bedingung für die menschliche Selbstverwirklichung, die Utopie einer freien Gesellschaft, liegt dann nicht in der vollständigen Befreiung von notwendiger und unumgänglich entfremdender Arbeit, sondern in deren äußersten Minimierung (Arbeitszeitverkürzung) zugunsten der Möglichkeit alltäglicher Selbstbestimmungspraxis im Gestalten der eigenen und geteilten Lebensverhältnisse. Demgegenüber wird verständlich, daß gelungene politische Praxis vereinter Individuen nicht nur der konkret-utopische Vorschein des gesellschaftlichen Zustandes einer Freiheit „jenseits des Banns der Arbeit“ (Adorno), sondern ihre Praxis gerade auch in dem von Marx nie handlungstheoretisch ausgewiesenen Sinne „revolutionäre Praxis“ ist, insofern in ihr die miteinander Handelnden „dahin kommen, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden.“ (Marx) Daß sich gegenwärtig die politische Bewegtheit diese Welt des Politischen wieder sich anzueignen scheint und durch freie Vereinigungen Bereiche und Räume positiver, selbstbestimmter Freiheit entstehen; daß überhaupt die Möglichkeit und Bereitschaft zum selbstbestimmten Gemeinsamhandeln in den letzten zwanzig Jahren kontinuierlich zugenommen hat, muß deshalb auch auf ihre sozio-ökonomischen Voraussetzungen zurückzuführen sein.

5.3 Der sozio-ökonomischen Gesellschaftswandel

Die Produktivkraftentwicklung der letzten Jahrzehnte ist, trotz ständiger und zunehmender Krisen, durch die Zunahme an Produktivität gekennzeichnet. Für diejenigen, die nicht aus dem Produktionsprozeß ausgeschlossen sind und schon der sich formierenden Zweidrittelgesellschaft zu Opfer gefallen sind, ist der materielle Wohlstand zum Teil bis zum Absurden gestiegen. Die fortgesetzte Rationalisierung und Computerisierung der Arbeitsvorgänge und die schrittweise Verlagerung von Industriearbeit zur Dienstleistung führte zur Veränderung der Anforderungen, die im Arbeitsprozeß an den Einzelnen gestellt werden: an die Stelle von Ausführungs- und Stückzahlrill und Subordination treten organisatorische Selbstdisziplin, Flexibilität und Koordination; betriebsinterne Lockerung der Arbeitsteilung (Kollektivarbeit) und der Einsatz

¹ Arendt, VA, S. 40.

² Vgl. auch Foucaults eindrücklichen Text: Omnes et singulatim. Zur Kritik der politischen Vernunft; in: Lettre International 1, Sommer 1988.

³ Arendt, ÜR, S. 305.

neuer Techniken und neuer Technologien erfordern höhere Qualifikation und Bildung; etc. Durch diese Faktoren konnte, wie Marx es forderte, tatsächlich auch die Arbeitszeit in vielen Bereichen gekürzt und dadurch arbeitsfreie Zeit vergrößert werden. Grob gesagt erzwingt der technologische Fortschritt der kapitalistischen Gesellschaften zusehends zu selbständigeren Denken und, aufgrund ihrer Komplexität, zu dezentraler Organisation bei gleichzeitiger Zunahme an selbstbestimmbarer „Freizeit“. Aus dieser Produktivkraftentwicklung wird verständlich, daß immer höhere und massenhaftere Fachqualifikation zugleich auch – als objektives Nebenprodukt höherer Bildung, längerer Freizeit, billigerer Informationsquellen, nicht-warenförmiger Vergesellschaftung – Selbstverantwortung und Eigenständigkeit ermöglicht und die „Chance“ zur selbstbestimmten Lebensgestaltung steigert. Diese gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozesse tragen schließlich auch zur Erklärung der historisch zunehmenden Existenz politischer Praxis bei. Auch wenn die soziale Rekrutierung der politischen Akteure der neuen Bewegtheit grundsätzlich heterogen ist,¹ gerade weil sich kein privilegierter sozialer Ort, keine bestimmte soziale Klasse mehr revolutionstheoretisch im voraus ausmachen läßt, die von der Strukturgewalt der spätkapitalistischen Modernisierungsprozesse mit besonderer Exklusivität betroffen wäre (betroffen sind vielmehr mittlerweile wir alle – im Bezug auf ökologische Katastrophen tatsächlich als Gattungswesen), zeichnet sich doch die sogenannte neue Mittelschicht mit ihrer 'postmaterialistischen' Werteorientierung als ein *potentielles*, 'revolutionäres Subjekt' grob ab: „Durch hohe materielle Absicherung, mittelschichtspezifische Sozialisationsmuster, durch weiterführenden Schulbesuch und eine nicht an Sachen, sondern an Bedürfnissen orientierte Berufstätigkeit wird die Ausbildung 'postmaterialistischer' Wert- und Orientierungsmuster gefördert, die mit einer hohen Sensibilität für die dehumanisierenden Folgen des industriellen Modernisierungsprozessen einhergeht.“²

Demnach werden sowohl die objektiven Bedingungen wie auch die *potentielle*, subjektive Entscheidung und Motivation zur praktischen Selbstbestimmung der Akteure der neuen sozialen Bewegtheit durch diese sozio-ökonomischen Entwicklungsprozesse ermöglicht und erklärbar. Als dialektisch-materialistische Einsicht kann konstatiert werden, daß die *potentiellen* „Totengräber“ (Marx) der bestehenden Lebensverhältnisse auch gegenwärtig von diesen selbst hervorgebracht werden, allerdings mit dem in emanzipatorischer Hinsicht wichtigen Unterschied, daß der „neue Plebejer“ gegenüber dem „alten Proletarier“³ ein

¹ Vgl. M. Vester, Neue soziale Bewegungen und soziale Schichten; in: Wasmuth (Hg.), a.a.O.

² K.W. Brand/D. Büsler/D. Rucht, Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, a.a.O., S. 243f.

³ Vester, Perspektiven der Alternativbewegung, in: K. Münschen, a.a.O., S.10.

'klares' Bewußtsein seiner fremdbestimmten Lebenssituation wie auch seiner massiven Betroffenheit von den Gesellschaftskrisen und -katastrophen hat bzw. haben kann. In ihm tritt der gesellschaftliche Antagonismus zwischen den aufs höchste entwickelten Produktivkräften und den fortbestehenden kapitalistischen Produktionsverhältnissen in der Form des individuell erfahrenen Widerspruchs zwischen der subjektiven Fähigkeit, der realen Möglichkeit eines freien und selbstbestimmten Lebens, und der objektiv weiterhin aufgezwungenen Einschränkung dieser Fähigkeit, der unfreien Existenzweise eines *animal laborans*, auf.¹

¹ Siehe dazu: Lothar Kramm, Politische Ökonomie, München 1979, S. 32 ff.

5.4 Die individuelle Voraussetzung für politische Praxis – das politische Ethos

Aus kritischer Theorie Konsequenzen für politisches Handeln zu ziehen, ist die Sehnsucht derer, die es ernst meinen; jedoch besteht kein allgemeines Rezept, es sei denn die Notwendigkeit der Einsicht in die eigene Verantwortung.

Max Horkheimer

Allerdings widersetzt und organisiert sich gegenwärtig nicht dieser neue Mittelstand „an sich“, als 'Klasse'. Gegenüber der Tatsache, daß unter denjenigen, die die materiellen „Chancen“ zum politischen Handeln haben, nur *einige* tatsächlich auch politisch *bewegt sind*, Widerstand leisten und gemeinsam neue Lebensweisen gestalten, erlahmt die klassentheoretische Bestimmung eines bloß *potentiellen*, 'revolutionären Subjekts'. Die in emanzipatorischer Absicht einzig interessante Frage ist nicht länger, mit wessen Widerstand theoretisch gerechnet werden *könnte* und wer politisch handeln *sollte* bzw. welche gesellschaftliche Gruppe oder Klasse gegenwärtig der spezifische geschichtliche Träger revolutionärer Veränderungen *wäre*. Marcuse wies, wie schon deutlich wurde (Kap. 3) zurecht daraufhin, daß diese Fragestellung „sinnlos“ ist: weil „die revolutionären Kräfte [...] im Prozeß der Veränderung selbst [entstehen]; die Übersetzung des Potentiellen ins Aktuelle [allein] die Arbeit politischer Praxis“¹ ist, verlagert sich die revolutionstheoretische Aufgabe dahingehend, speziell die subjektiven Voraussetzungen für den *bereits existierenden* politischen Widerstand aufzuklären.

Arendt gibt einen beiläufigen Hinweis auf diese subjektive Voraussetzung politischer Praxis im Kontext ihrer Analyse der politischen Praxis der antiken Polis: „Wer immer sich in den politischen Raum wagte, mußte vorerst auch bereit sein, das eigene Leben zu *wagen*, und eine allzu große Liebe für das [Berufs-] Leben konnte der Freiheit nur im Wege sein, sie galt als sicheres Anzeichen einer sklavischen Seele. So wurde der *Mut* zur *politischen Kardinaltugend*, und nur diejenigen, die ihn besaßen, konnten in eine Gemeinschaft aufgenommen werden, deren Zweck und Inhalt politisch waren, und die darum von vornherein das bloße Zusammensein, wie es die Notdurft des Lebens allen Menschen auferlegte, überstieg.“²

Weil die Praxis politischer Freiheit die Tugend des Mutes des Einzelnen voraussetzt, seine jenseits der Arbeit verbleibende 'Freizeit' nicht der Ruhmlosigkeit unnötigen Konsums zu opfern, teilt Arendt mit Marx, Adorno und Horkheimer³ die Kritik an Vergnügungsindustrie und Konsumgesellschaft: diese

¹ Marcuse, Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 117.

² Arendt, VA, S. 37

³ Vgl. Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a.a.O., S. 108 ff.

dehnen die Herrschaftsverhältnisse des Produktionsbereiches subtil auf den Reproduktionsbereich aus, so daß, wie Arendt konstatiert, „leisure time is used no longer for self-perfection or acquisition of more social status but for more and more consumption and more and more entertainment.“¹ Mit der spätkapitalistischen Verlagerung von der Ausbeutung der Arbeitskraft zu einer Ausbeutung der Konsumkraft hat sich zwar nichts an den Strukturmerkmalen einer allein auf Gewinnmaximierung ausgerichteten Ökonomie verändert; wohl aber wandelte sich dadurch ihre Strategie der 'Versklavung': sie schränkt strukturell die Möglichkeit der individuellen Entscheidung für die freie Lebensweise eines *bios politikos* ein. Um weiterhin die Mehrzahl der Bevölkerung der Eindimensionalität des Berufslebens zu unterwerfen, müssen diese, darauf weist schon Marx hin, zu „Sklassen unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und eingebildeter Gelüste“² gemacht werden. Die Menschen zu der Überzeugung zu „erziehen“³, daß die ihnen angebotenen Konsumgüter, die für die Arbeit geopfert Zeit und erfahrenen Entfremdungen immer noch kompensieren und das private Glück auch dann noch versprechen sollen, wenn die phantasmagorische Flucht vor dem gesellschaftlichen Unheil zur Farce wird, begründet die ideologische Aufgabe der Konsum- und Kulturindustrie. Sie besorgt, daß jene, die gegenwärtig objektiv aus dem Reich der Notwendigkeit heraustreten könnten, sich an dieses weiterhin versklaven, so daß auch noch die verbleibende arbeitsfreie Zeit von der Verwertungslogik eines irrsinnigen Konsums beherrscht bleibt. Vor allem in der strukturellen Gewalt dieser „*asozialen Sozialisierung*“⁴ muß gegenwärtig eine kritische Gesellschaftstheorie der Lebenswelt ihren düsteren Gegenstand suchen. Die Bereitschaft der Arbeitnehmer, mehr zu verdienen, statt weniger zu arbeiten, verbucht das kapitalistische System dementsprechend auch als seinen schon fast sicheren Sieg: in einer materiellen Situation eines maßlosen Wohlstandes, in der es denjenigen, die Arbeit haben, längst nicht mehr um ein humanes Überleben geht, wird der gewerkschaftliche Kampf um die bloß größere Lohntüte zum vordergründigen Gerangel einer tieferliegenden Komplizenschaft. Zwar zeigt die konsumgesellschaftliche Ausdehnung des kapitalistischen Imperativs einer Vollzeitbeschäftigung, in welchem Maße dieses Wirtschaftssystem die Möglichkeit, sich gegen das herkömmliche Berufsleben zu scheiden, unter-

¹ Arendt, *The Crisis in Culture: Its social and its political significance*; in: *Between Past and future*, Viking Press New York 1968, S. 211. Fortan zitiert als CiC. Vgl. auch: Arendt, VA, S. 118 ff.

² Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW Band 40, Berlin 1990, S. 547.

³ Vgl. Gorz, a.a.O., S. 70: „Die Sozialisierung muß das Individuum zum Konsumenten erziehen, d.h. dazu, Waren und warenförmige Dienstleistungen als lohnende Ziele seiner Anstrengungen und als Erfolgssymbole zu begehren.“

⁴ Gorz, ebd., S. 74.

miniert; gemessen aber an der existierenden politischen Praxis, wenn auch nur einer Minderzahl von Menschen, läßt sich das mehrheitliche Mit- und Weitermachen nicht länger moralisch mit dem selbstgefälligen Hinweis auf die gesellschaftlichen Verhältnisse entschuldigen. Vor dem Hintergrund der vergnüglich blitzenden Wunderwelt der Vergnügungsindustrie und der Konsumhaltung ihrer hörig gemachten „Sklaven“, die von ihrer eigenen Unfreiheit nur noch in dem blinden Haß gegen alles, was irgendwie 'anders' ist, wissen, zeichnet sich die politische Tugend jener ab, die sich nicht länger an der Stange halten lassen wollen; ihr Mut, die eigenen Lebensverhältnisse verändern zu wollen, setzt folglich notwendig die persönliche Befreiung vom konsumistischen Privatismus und alltäglichen Funktionieren voraus. – Der Existenz politischer Praxis liegt unabdingbar eine Ethik des Einzelnen zugrunde.

Da die ethisch bewegte Entscheidung des Einzelnen, nicht länger gewillt zu sein, unmündig zuzuschauen, sondern einzugreifen und selbstzumachen, nicht *mehr haben* zu wollen, sondern *anders sein* zu können, den einzig aussichtsreichen Ausgangspunkt politischen Handelns bildet, ist es Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie ihre moralische Bedeutung mit einer hinreichend geschmeidigen Begrifflichkeit nachzuweisen.

Auf diese ethische Dimension der Entscheidung des Einzelnen aufmerksam zu machen, ist das gesellschaftskritische Anliegen der Spätphilosophie Michel Foucaults¹. Foucault notiert programmatisch: „Heutzutage eine *Ethik des Selbst* zu konstituieren, [stellt] eine dringende, grundlegende, politisch unerläßliche Aufgabe [dar] – wenn es schließlich wahr ist, daß es keinen anderen vorrangigen und nutzbaren *Widerstandspunkt* gegen die politische Macht gibt als den, der im Selbstbezug auf sich liegt. [In dieser Hinsicht] muß man glaube ich *die Frage der Politik und die Frage der Ethik* miteinander verbinden.“² Während Arendt, wie wir noch sehen werden, den Zusammenhang zwischen Ethik und Politik ausschließlich in einer politischen Ethik sieht, sofern sich die gemeinsam Handelnden für gesellschaftliche Veränderungen *unter moralischen Gesichtspunkten* einsetzen, hebt Foucault grundsätzlicher die individuelle Voraussetzung jedes politischen Handelns hervor. Foucaults Plädoyer für eine Ethik des Selbst ergänzt so gerade den in Arendts politischer Ethik nur angedeuteten Aspekt der politischen Tugend des Mutes als Grundlage politischer Praxis. Mit seinem Konzept einer ethisch motivierten „Sorge um sich“ läßt sich dementsprechend auch *begründet* an den einzig wirksamen Ausgangspunkt praktischer Selbstbestimmung anknüpfen und so den Schritt

¹ Dieses Anliegen verdeutlichen besonders die weniger bekannten und nach wie vor schwieriger zugänglichen Vorlesungen der frühen 80er Jahre.

² Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt a. M. 1985, S. 54f.; meine Hervorhebungen.

des Einzelnen, sich gegen die vorherrschende Lebensweise zu entscheiden, moralisch rechtfertigen.

Die „Sorge um sich“, nicht Sklave der kapitalistischen Dialektik von Produktion und Konsumtion, nicht Objekt von disziplinarischer, administrativer oder sexueller Herrschaft sein zu wollen, mündet in dem, was Foucault ebenfalls im Rückgriff auf die Antike, den politischen *Ethos* der Freiheit nennt: „Die Griechen haben in der Tat ihre Freiheit und die Freiheit des Einzelnen als ethische Frage problematisiert. Aber Ethik in dem Sinne, wie sie die Griechen nur verstehen konnten: das *Ethos* war die Art zu sein und sich zu verhalten. Das war eine Seinsweise des Subjekts und eine bestimmte, für die anderen sichtbare Art des Handelns. [...] Das Ethos impliziert auch in dem Maße einen Bezug zu anderen, *wie die Selbstsorge dazu befähigt, in der Polis, in der Gemeinschaft oder in den Beziehungen zwischen den Einzelnen den passenden Platz einzunehmen.*“¹ Wie die ethische Sorge um sich und seine Freiheit zur Teilnahme an der politischen Praxis überhaupt erst bewegt², so setzt andererseits die politische Tugend demokratischer Partizipation die freie Wahl des Einzelnen voraus, sich gegen jede Art von Unfreiheit zur Wehr zu setzen, indem er sein Leben in eigene Regie nimmt und selbst gestaltet. Foucault macht verständlich, daß die Tugend des politischen Ethos einer Mündigkeit entspricht, selbst zu denken und all das zu kritisieren und für seine Veränderung eintreten zu wollen, was als heteronom erfahren wird. Zu dieser kritischen Widerstandshaltung und verantwortungsethischen Bereitschaft zur gesellschaftlichen Veränderung werden gegenwärtig immer mehr Menschen 'motiviert', gerade weil sie der *Erfahrung des Intolerablen*³ allorts und ständig ausgesetzt sind: die mittelbar oder unmittelbar als intolerabel erfahrene *Betroffenheit* gegenüber gesellschaftspolitischen Problemen, die die gewohnte Alltäglichkeit der gesellschaftlich auferlegten Beschränktheit der Lebensverhältnisse erschüttern und Fragen aufwerfen, die über vorgegebene Betrachtungsweisen und Verhaltensregeln des individuellen und kollektiven Lebens nicht mehr begegnet werden können, wächst proportional, wie die Krisen sich häufen. Vor allem in dem Maße, wie sozialstaatliche Interventionspolitik nicht mehr in der Lage ist, selbst noch der Folgen eines „gezügelten“ Kapitalismus Herr zu werden, verliert sich die Naturwüchsigkeit ihres Monopols über die Organisation der

1 Foucault, Freiheit und Selbstsorge, a.a.O., S. 14; meine Hervorhebungen.

2 Daß die ethisch-politische Sorge um sich die subjektive Voraussetzung zur Teilnahme an politischer Praxis, an der Polis, ist, heben, an Platon (Alkibiades) und Foucault anknüpfend, G. Böhme/ H. Böhme, Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M. 1988, S. 51 ff. deutlich hervor.

3 Ich entlehne diese Formulierung Wilhem Schmid, der Foucaults Ethik auch als eine „Ethik des Intolerablen“ bezeichnet. Vgl. Ders., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 1991, S. 82.

gesellschaftlichen Angelegenheiten. Ihre bürokratische Dysfunktionalität wie ihr offensichtlicher Machtzynismus, politische Legitimität von dem Souverän Volk nur noch wahlstrategisch zu *extrahieren*, überschreitet zusehends das Maß gehorsam Toleriertem. Parteimüdigkeit und Wählerwechsel sind dementsprechend auch nicht nur der launische Ausdruck einer meinungslosen Politikmüdigkeit, sondern der objektive einer *radikalen Veränderung im und des Politischen selbst*. – Der individuelle Mut zur Bewegtheit stellt eine kritische und positive *Antwort* auf dieses Fraglichwerden gesellschaftlicher Üblichkeiten und herkömmlicher Problembewältigungen durch staatliche Bürokratie dar.¹ Die ethische Sorge um sich bricht, man sollte das durchaus pathetisch fassen, mit der lebensweltlichen Unfreiheit hingenommener 'Sachzwänge', eingewöhnter Vorurteile, herrschaftlich diktiertem Kompromisse und eingefahrener Begründungen.

Zu dieser der aufgeklärten Selbstsorge entspringenden Ethik des Selbst kann das jeweilige soziokulturelle Umfeld und der lebensweltliche Kontext wohl bewegen; daß aber *nur einige* Menschen sich tatsächlich widersetzen und nicht nur ab und an zu diesem und jenem Nein sagen, sondern zu vorgegebenen und fremdbestimmten Lebensverhältnissen überhaupt, und schließlich den Mut aufbringen, sich zusammenzutun, läßt sich jedoch *nicht* aus dem Rationalisierungsgrad bzw. der grundsätzlichen Bedrohung ihrer Lebenswelten *deduzieren*.² Für Arendt und Foucault entspringt das politische *Ethos* des eigenen „Willens zur Freiheit als einer positiven Lebensweise“³ keiner lebensweltlichen „Sittlichkeit“⁴, wie Habermas meint, sondern verweist auf die (historisch wirksame) Moralität politischer Praxis selbst.⁵

Die „partizipatorische Revolution“ (Kaase) wird von keiner historischen Notwendigkeit vorangetrieben: die persönliche Entscheidung, anders und selbstbestimmter leben zu wollen, beruht auf keinem einheitlichen (Klassen-) Interesse. Weder eine starke Basis der Arbeiterklasse noch eine bloß pathologisch deformierte, eigentlich vernünftige Intersubjektivität, noch ein moralisches Sollen zum Diskurs, noch aber der nur als potentiell revolutionäres Subjekt bestimmbar „neue Plebejer“ (Vester), garantiert revolutionäre Politik. Der Ausgangspunkt des Widerstandes läßt sich revolutionstheoretisch *nur*

¹ Vgl. R. Schmalz-Bruns, 'Civil-society – neue Perspektiven der Demokratisierung?'; in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 3-4/89.

² Vgl. C. Ritter, Zum politischen Potential der Alltagspraxis. Einige Anmerkungen zu Analysen soziokultureller Voraussetzungen neuer sozialer Bewegungen, S.12-21, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, 3/90.

³ Arendt, ÜR, S. 39.

⁴ Habermas, Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, a.a.O., S. 117.

⁵ Auf die inwendige Moralität politischer Praxis gehe ich im 6. und 7. Kapitel noch genauer ein.

beschreiben als die verantwortungsethische Selbstsorge jener, die die objektiven, materiellen Voraussetzungen eines *bios politikos*, der Lebensform der Freiheit, nicht dem System ihrer fortgesetzten Unfreiheit überantworten, sondern den Mut haben, ihr wohlfahrtstaatliches Schicksal zu sabotieren, d.h. sich von der Versklavung durch das Berufsleben, dem grenzenlosen Konsumrausch und dem Fremdherrschaft staatlicher Verwaltung zu befreien.¹ Ihr politisches *Ethos* begreift die Verwirklichung praktischer Vernunft nicht als kasuistisches Anwendungsproblem, sondern, wie Foucault meint, als „a patient labor giving form to our impatience for liberty.“² – Eine geduldige Arbeit, die unserer Ungeduld auf Freiheit Form gibt, ist die Arbeit politischer Praxis.

So müssen die Individuen die nicht-ökonomischen, nach-arbeitsgesellschaftlichen Ziele, die der Produktivkraftentwicklung einen emanzipatorischen Sinn und eine humane Zukunft verleihen könnten, an ihrer eigenen Betroffenheit ablesen und das, indem sie gemeinsam lernen, solche Ziele zu formulieren und zu leben. In jedem Fall aber geht der Arbeit und dem Gelingen politischer Praxis immer die politische Tugend, die Bereitschaft zum Handeln voraus – für die Praxis politischer Freiheit muß sich jeder einzeln entscheiden; sie fällt einem nicht zu und ist nur in dem Maße real, wie sie gelebt wird. In diesem Sinne sind beispielsweise auch Menschenrechte nicht eigentlich 'garantiert', vielmehr müssen diese durch den aufgeklärten Ethos politischer Bewegtheit verteidigt und gelebt werden. Dazu bemerkt Schmid ganz im Arendtschen Geiste: „Denn auch das *Ethos* der Aufklärung und der Menschenrechte wurde nicht inauguriert durch einen Gnadenakt, eine Verfügung, einen Erlaß, von welcher Souveränität auch immer, sondern durch eine Serie von Akten einer Vielzahl von Individuen, die eine Veränderung der Machtverhältnisse bewirkten. Die Aufklärung ist historisch die Aktivität von Individuen, die in scheinbar unveränderliche Strukturen eingreifen, Verhaltensweisen verändern, Formen transformieren und auf diese Weise eine politische Bewegung konstituieren, die zum Ziel hat, eine andere Realität herzustellen.“³

Während eine Ethik des um sich sorgenden Selbst dem politischen Handeln als *subjektive* Bedingung vorausgeht, so konstituiert gleichwohl erst die politische Ethik gelingender gemeinsamer Praxis, durch die konkrete Anwesenheit vieler, jenen politischen Raum, in dem praktische Frage *unter moralischen Gesichtspunkten* diskutiert und allgemeine Entscheidungen gleichberechtigt gefällt werden können. Gleichwohl aber läßt sich Foucaults Tugendlehre vom

¹ Vgl. Kölsch/Veit, Die sanfte Revolution. Von der Notwendigkeit anders zu leben. Frankfurt a. M./Berlin 1983, S.227 ff.

² Foucault, What is enlightenment; in: P. Rabinow (ed.), The Foucault Reader, Viking Penguin Inc. New York 1984, S. 50.

³ Schmid, a.a.O., S. 80.

politischen Ethos als die „fundamentalere Ethik“¹, nicht nur gegenüber herkömmlichen Moraltheorien, sondern auch gegenüber einer politischen Ethik begreifen, weil sie an den tiefsitzenden Punkt der individuellen Bereitschaft, das eigene Leben selbstbestimmt gestalten zu wollen, ansetzt.

Dem Gestaltungsmoment einer Selbstbestimmungspraxis gibt Foucault schließlich eine Wendung ins Ästhetische. So bezeichnet er im Bezug auf die selbstbestimmte Gestaltung des eigenen Lebens die Ethik des Selbst auch als eine „Ästhetik der Existenz“²: die ethische Wahl für ein *bios politikos* setzt voraus, sein *bios* als selbstbestimmt Gestaltbares wahrzunehmen. Dabei setzt sich Foucault allerdings der Gefahr aus, die 'Gestaltungsarbeit' einer solchen Ästhetik der Existenz nach der Art des instrumentellen Herstellens zu denken. Seinem Konzept einer Ästhetik der Existenz droht, wie Nietzsche – von dem er diesen Gedanken aufnimmt – ein unheilvoller Subjektivismus, ließe sich die Ästhetik der Existenz nur denken als ein Modellieren seiner Selbst. Wie ich im folgenden Kapitel genauer zeigen werde, betont demgegenüber Arendts politische Ethik jenen „Bezug zum anderen“, den Foucault zwar erwähnt, bei ihm jedoch kein systematisches Gewicht bekommt, so daß Arendt diese Schwäche in Foucaults Konzept ihrerseits zu umgehen weiß, ohne daß ihr die ästhetische Dimension selbstzweckhafter Praxis entgeht. Sie hat den Begriff einer Ästhetik der politischen Existenz vor Augen, der jedoch jede Nähe zu dem Konzept eines vielleicht formschönen, letztlich aber doch instrumentellen Selbstbezugs ausschließt, insofern in ihr das Ästhetische als die Möglichkeit des „In-Erscheinung-tretens“³ der personalen Identität der Handelnden in dem nur gemeinsam geteilten Zwischen eines politischen Raum verstanden wird: die Sorge um sich selbst „befähigt“ zur Teilnahme an der Polis; der „passende Platz“, den man in ihr einnimmt, entspricht jedoch nicht dem werkhafte Resultat eines künstlerischen Selbstbezugs, dem die Ähnlichkeit zum Ästhetizismus eines narzistischen Selbstkults anhaftet, vielmehr entspringt dieser der Ästhetik des aufscheinenden Bezugs zwischen einander.

Es wurden in dem vorangegangenen Kapitel die sozio-ökonomischen und individualethischen *Voraussetzungen* des politischen Handelns diskutiert. Die *Beschreibung* dieser anspruchsvollen Voraussetzungen wird dort zur *Kritik*, wo die theoretische Analyse die gesellschaftlichen und individuellen Ursachen aufdeckt, die die „Chance“ zur politischen Praxis einschränken oder gar

¹ Schmid, a.a.O., S.290

² Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten; in: Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, S. 267. Vgl. ausführlicher auch meine Überlegungen: Die schwierige Lebenskunst. Foucault, Schiller und Marcuse über den ästhetischen Begriff der Freiheit; in: Harald Lemke, Michel Foucault. In Konstellation, Maastricht 1995, S. 118-153

³ Arendt, ÜR, S. 132.

negieren. Die ethischen Maßstäbe ihrer Gesellschaftskritik gewinnt eine Theorie des politischen Handelns so aus der Formanalyse der gesellschaftskritischen 'Präsuppositionen' politischer Praxis selbst. Diese wird zur *Kritik der politischen Ökonomie*, indem sie nachweist, daß sich das kapitalistische Wirtschaftssystem nicht neutral zu den unhintergehbaren Voraussetzungen politischen Handelns verhält, weil sie den Menschen die unfreie Existenzweise eines *animal laborans* (Arendt) aufzwingt. Dort, wo diejenigen, die politisch mit- und selbstbestimmen *wollen*, daran gehindert oder aus den schon bestehenden Öffentlichkeiten und Partizipationsmöglichkeiten ausgeschlossen werden, wirkt Herrschaft nicht mehr primär ökonomisch oder kulturindustriell, sondern wirkt auf das Politische selbst ein. Konsequenterweise erweitert sich für eine kritische Gesellschaftstheorie des politischen Handelns die Kritik der politischen Ökonomie in dieser Hinsicht zu einer *Kritik der politischen Öffentlichkeit* und einer *Kritik der politischen Ökonomie der Sprache*, die solche politischen Herrschaftszusammenhänge kritisiert, die die solidarische Konstitution politischer Räume, diskursiver Zeiten und kritischer (Gegen-) Öffentlichkeiten gefährden, behindern und verunmöglichen.² Deshalb hängt nicht wenig davon ab, ob jene Mutigen, die die Zivilcourage haben, für neue Räume der politischen Mitbestimmung und alternativer Lebensformen zu kämpfen, diese auch dafür nutzen, auch Anderen Partizipationsmöglichkeiten zu verschaffen.³

In Anbetracht des Widerstands einiger und der objektiven „Chance“ zum politischen Handeln für viele, ist Roths revolutionstheoretische Einschätzung zuzustimmen: „Die materiellen Bedingungen einer nachkapitalistischen Gesellschaft sind ebenso vorhanden wie die subjektiven und kollektiven Potentiale, die in diese Richtung drängen. Die Zukunft ist Gegenstand der Auseinandersetzung.“⁴

¹ Siehe dazu Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O.; Ders., *Das postmoderne Wissen*, Graz/Wien 1986.

² Vgl. A. Honneth, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale*; in: a.a.O., S. 198 ff.

³ Arendt behauptet demzufolge auch, daß die neuzeitlichen Revolutionen stets von den Nicht-unterdrückten ausgingen: MG, S. 120; ÜR, S. 160. Auch Jungk und Müllert sehen die Aufgabe der von ihnen initiierten 'Zukunftswerkstätten' in diesem Mutmachen: „Ziel der Arbeit in Zukunftswerkstätten ist, jeden interessierten Bürger in die Entscheidungsfindung miteinzubeziehen, die sonst nur Politikern, Experten und Planern vorbehalten ist. Wir wollen dem einzelnen Mut machen und ihm zeigen, daß er durchaus über große Ziele mitreden kann. Denn auch seine Erfahrungen und die daraus erwachsenden Wünsche sind für die Gestaltung der Zukunft wichtig.“ R. Jungk/ N. R. Müllert, *Zukunftswerkstätten. Mit Phantasie gegen Routine und Resignation*, München 1991, S. 17. Siehe auch Alf Trojan (Hg.), *Wissen ist Macht. Eigenständig durch Selbsthilfe in Gruppen*, Frankfurt a. M. 1986. Im letzten Kapitel (10.4.) gehe ich auf diesen Zusammenhang noch genauer ein.

⁴ R. Roth, *Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen*; in: a.a.O., S. 313.

Politische Praxis als praxische Vernunft

Der äußere Zwang des Terrors vernichtet mit der Zerstörung des Raums der Freiheit alle Beziehungen *zwischen* Menschen; zusammengepreßt mit allen anderen ist ein jeder ganz und gar von allen anderen isoliert. [...] Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, die in totalitärer Herrschaft politisch realisiert wird, ist *die Erfahrung der Verlassenheit*.

Hannah Arendt

Vor dem *auswendigen* Hintergrund der sozio-ökonomischen und individuellen Voraussetzungen des politischen Handelns soll im folgenden schließlich auf die Gründe für die *inwendige* Vernunft politischer Praxis eingegangen und diese als historisch situierte Moralität verständlich gemacht werden. Im Gegensatz zu Habermas betont Arendts Philosophie der politischen Praxis die unerzwingbare Freiwilligkeit und die selbstzweckhafte Anerkennung der Handelnden als Gleiche und Freie wesentlich stärker (6.1). Gemäß Arendts Konzept einer politischen Ethik liegt praktische Vernunft in dem, was ich den 'spielerischen Stil' gelungener Praxis nennen werde, begründet (6.2.), der seinerseits durch Arendts wesentlich ästhetischem Verständnis des politischen Handelns unverkürzt dargestellt werden kann (6.3.).

6.1 Ein neues Paradigma der Vernunft

Der individuellen Teilnahme an politischer Praxis liegt die mutige Entscheidung zugrunde, mit anderen zusammenhandeln *zu wollen*. Durch diese wechselseitige Bereitschaft Gleichgesinnter konstituiert sich das, was Arendt als den „politischen Raum“ oder die „gemeinsame Welt“ bezeichnet. Nur im Bezug auf diesen gemeinsam geteilten Raum sind die zusammen Handelnden radikal gleich (-berechtigt): „Diese Gleichheit innerhalb des politischen Raumes [bedeutet], daß man es nur mit seinesgleichen zu tun“¹ hat. Aus dieser Gleichheit der gemeinsam Handelnden liest Arendt ihren positiven Begriff der Freiheit heraus, so daß für sie „das eigentliche Wesen der Freiheit [meint]: frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden“ gibt.²

Wird auf das Faktum der wechselseitigen Anerkennung der gemeinsam Handelnden als Gleiche und Freie als die Bedingung der Möglichkeit politischer Praxis begrifflich hinreichend geschmeidig reagiert, läßt sich aus dieser 'normativ gehaltvollen Präsupposition' *politischen Freiheit* tatsächlich ein nicht-

¹ Arendt, VA, S. 34

² Arendt, ebd.

instrumentelles, und damit „neues Paradigma der Vernunft“ gewinnen. Hannah Arendts Theorie des politischen Handelns zufolge hat nicht-instrumentelle, 'praxische' Vernunft immer und nur dort einen realen Ort, wo Menschen „sich zusammentun und gemeinsam handeln“.² Wenn aber der gemeinsam konstituierte (Frei-) Raum der Praxis politischer Freiheit nur fortbesteht, sofern die Beteiligten „*die Möglichkeit des Handelns ständig offen halten*“,³ dann *existiert* gemeinsames Handeln faktisch nur und solange, wie sie gegründet, bewahrt und gewährt wird – daß politische Praxis um ihrer selbst willen getan wird (worin sich ihre Freiwilligkeit und Freiheit nur widerspiegelt), begründet schließlich, wie Arendt im Anschluß an Aristoteles bemerkt, ihren Eigensinn als „Selbstzweck“.⁴

6.1.1 Der spielerische Stil praxischer Vernunft

Zu den auswendigen Herrschaftszusammenhängen zweckrationaler Selbsterhaltung (noch einschließlich all der „latent strategischen Handlungsteleologien“, wie sie in der Lebenswelt wirken) verhält sich der nur gemeinsam konstituierte Raum politischer Praxis als das Andere: die an der gemeinsamen Praxis Teilnehmenden nehmen sich gegenseitig nicht nur als ein Mittel oder als ein zu manipulierendes Objekt wahr, das für die egoistische Durchsetzung der jeweils bloß eigenen, über die gemeinsame Interaktion hinausreichenden, Zielsetzungen instrumentalisiert werden kann, es gehört vielmehr zu der moralisch gehaltvollen Bedingung *des Gelingens* des Zusammenhandelns, daß sich die Handelnden als Gleiche und Freie anerkennen. Jedes Moment von Gewalt und Instrumentalität bedroht so die Existenz der gemeinsamen Praxis und die Bereitwilligkeit der Anerkennung. Da die Beteiligten sich *nicht* gegenseitig zum Weiterhandeln *zwingen* können (was zum Zusammenbruch des Zusammenhandelns führte) und diese wechselseitige Anerkennung nur in gelingender Praxis möglich ist, hängt das Fortbestehen der Möglichkeit ihrer Freiheit allein davon ab, daß der *Vollzug* ihres gemeinsamen Handelns zum gemeinsam geteilten, absolut bewegten Selbstzweck wird.⁵ Der Selbstzweckcharakter des politischen Handelns begründet in diesem Sinne die Zwanglosigkeit der wechselseitigen Anerkennung gemeinsam Handelnder, wie die Existenz politischer Praxis die inwendige Abwesenheit von Herrschaft und Gewalt manifestiert. Im Bezug auf diesen Selbstzweck politischer Praxis wird verständlich, warum wir Arendt anfangs auch von dem „Spiel der Politik“ haben

¹ Habermas, Tkh, I, S. 523.

² Arendt, MG, S. 53.

³ Arendt, VA, S. 195; meine Hervorhebungen.

⁴ Arendt, GM, S. 52.

⁵ Vgl. Arendt, VA, S. 201.

reden hören. Im Unterschied zu jeglichem teleologischen (zweckrationalen) oder bloß regelgeleiteten Tun, was bloßes Herstellen wäre, ist das freiwillige Zusammenhandeln der Praxis ein Spiel gerade in der Hinsicht, daß es allein um seiner selbst willen getan wird und in ihm deshalb eine gewissermaßen *ästhetische Rationalität* zum Tragen kommt: es ist ein (prinzipiell endloses) Spiel, das die Teilnehmer (durch eine gekonnte Dramaturgie) fortzusetzen suchen, um eine Erfahrung machen zu können, die sie anderweitig nicht zu erfahren in der Lage wären, so daß die einzigen Regeln ihres gemeinsamen Handelns darin bestehen, so zu spielen, daß das gemeinsame Spiel Fortsetzung finden kann: „Der springende Punkt dieser Regeln ist nicht, daß ich mich ihnen freiwillig unterwerfe oder daß ich ihre Gültigkeit theoretisch anerkenne, sondern daß ich praktisch nicht mitspielen kann, wenn ich mich ihnen nicht füge.“¹

Mit dem Nachweis dieses 'spielerischen Stils' der Praxis erlaubt es Arendts Theorie des politischen Handelns den kategorischen Imperativ der Praktische Vernunft in einem ersten Schritt² radikalpraxeologisch als *hypothetischen Iterativ* gemeinsamer Praxis zu reformulieren. Auf rein handlungstheoretischer Ebene lautet das Moralprinzip einer politischen Ethik: *um überhaupt und weiter so handeln zu können, obliegt es dem Handelnden durch sein Handeln weiteres Handeln der anderen und seiner selbst möglich zu machen, sich ihm fügend, es zu bewahren, zu gewähren und zu gründen.*³ Nur insofern der einzelne Handelnde gemäß einer solchen moralisch-politischen Haltung handelt, so daß durch sein Handeln das gemeinsame nicht verunmöglicht wird, trägt er zur Möglichkeit des „Erscheinungsraums“ der gemeinsamen Freiheit bei, den er nur mit und durch die anderen empfängt und erfährt. Nicht ist es die Bedingungslosigkeit des Imperativs, die mich als vernünftigen Wesen auf Moralität verpflichtet, i.e. sie erzwingt, vielmehr kann Moralität in dem wohlgefälligen, d.h. „lustvollen“ Vollzug egalitärer Praxis allein erlebt werden. Die durchaus transzendente, radikalpraxeologische 'Begründung' des moralischen Gesetzes solidarischer Praxis ist nicht apriorisch, sondern paradoxerweise nur aposteriorisch: das erfahrene Gelingen politischer Praxis ist zugleich die gelungene Erfahrung von politischer Freiheit. Wie praxische Vernunft, als die Bedingung der Möglichkeit von (politischer) Freiheit, die materielle Möglichkeit und das individuelle Vermögen zur wechselseitigen, selbstzwecklichen Anerkennung voraussetzt, so *gründet* der universalistische

¹ Arendt, MG, S. 96. An dieser Stelle vergleicht Arendt die „direktive“ oder „formative“ Eigenart der Spielregel mit der Funktion von Gesetzen.

² Auf die zweite, 'rationalitätstheoretische' Ebene wird im folgenden Kapitel (7.) eingegangen.

³ Vgl.. E. Vollrath, Zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977, S. 154 ff. und 166 ff.

Gehalt politischer Ethik – auf der praxologischen Ebene des Handelns – in jener Aufgabe, „das Handeln ständig offen zu halten“, in dem Gründen, Bewahren und Gewähren demokratischer Praxis selbst. Sie manifestiert sich schließlich, wie Arendt hervorhebt, als die „von der Vernunft geleitete *Solidarität*“¹ unter den gemeinsam Handelnden. Mit anderen Worten: Vernunft existiert nur als historisch situiertes Faktum gelingender egalitärer Praxis und das heißt, als das Gefühl und die Haltung der Solidarität.

Eigentlich *revolutionär* bzw. emanzipatorisch ist demzufolge für Arendt nur jene politische und soziale Bewegtheit, die für eine gesamtgesellschaftliche Institutionalisierung des (rätedemokratischen) Prinzips ihres politischen Handelns und dessen solidarischen und partizipatorischen „Geistes“² kandidieren könnte.³ Auch kann mit der praxologischen Spielregel des hypothetischen Iterativs schließlich die von Marx in seiner dritten Feuerbach-These nur angedeutete Charakterisierung der politischen Praxis von sozialen Bewegungen als „revolutionäre Praxis“ *begründet* nachgewiesen werden: nur durch die aus dem Gelingen des Gemeinsamhandelns resultierende Erfahrung von Solidarität und Freiheit kommen die politisch Handelnden (um es noch mal zu zitieren) dahin, „sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden“. Als der revolutionäre Ausdruck konkreter Utopie läßt sich „die Ausweitung von *Freiräumen*“⁴ politischer Selbstbestimmungspraxis durch die neue Bewegtheit auch aus dem Grund ansprechen, weil sie nur jenseits der herrschaftlich verknappten und verwalteten Raumaufteilungen *existieren*. Dazu notiert Oskar Negt bündig: „Qualitativ erfüllte Räume und Orte, wo Menschen sich lagern, wo sie durch ihre körperliche Anwesenheit sinnlich faßbare Solidarität demonstrieren, um für bedrohte Lebensinteressen Öffentlichkeit herzustellen (...), sprengen spontan die abstrakten Raumaufteilungen des Herrschaftsystems auf. Der Raum verliert seinen privaten Ausschlusscharakter, definiert nach Quadratmeterpreisen und Besitztiteln, wird allseitig durchlässig und öffentlich zugänglich; *er hat, wieder angeeignet, eigener Raum geworden, spontan die Dichte des politischen Raumes eingenommen.*“⁵

1 Arendt, ÜR, S. 113. Dort fügt Arendt hinzu: „Da die Solidarität der Vernunft teilhaftig ist, kennt sie das Allgemeine und ist fähig, ein Kollektiv begrifflich zu erfassen, nicht nur das Kollektiv einer Klasse oder einer Nation oder eines Volkes, sondern schließlich auch die Idee der Menschheit, wie die Vernunft sie uns vorgibt.“

2 Arendt, ÜR, S. 298.

3 Vgl. Arendt, ÜR, S. 313 ff.

4 K.-W. Brand, Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Perspektiven neuer Protestpotentiale, a.a.O., S. 182.

5 Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, a.a.O., S. 95f.

6.2 Zur Ästhetik politischer Praxis

Arendts Theorie des politischen Handelns kann (handlungstheoretisch bzw. praxeologisch) die politische Ethik der Praxis rechtfertigen, weil deren Moralität nicht länger darin 'begründet' liegt, daß gerechte Handlungs*normen* entweder von der notwendigen Einstimmigkeit mit mir selbst (als vernünftigem Wesen) oder primär von dem möglichen Einverständnis aller Diskursteilnehmer abhängt. Vielmehr gründet Moralität in solchen Handlungs*formen*, den es um die ungehinderte Fortsetzbarkeit egalitären Handelns und der ständig offenzuhaltenden Möglichkeit der Partizipation geht. Die empirisch wirksame Moralität politischer Praxis zeigt sich nicht darin, daß sie unmittelbar universalisiert werden kann, sondern ein geglücktes Beispiel statuiert.

Arendts Theorie des politischen Handelns hebt aus diesem Grund auch nicht so sehr die auf *das Ziel eines Konsenses* ausgerichtete Argumentation im Zusammenhandeln hervor. Während Habermas' Gesellschaftstheorie das kommunikative Handeln zur Monotonie eines bloß pragmatischen Geschäftes diskursiv einzulösender Geltungsansprüche und unrealistischer Ja/Nein-Stellungnahmen mechanisiert¹, bleibt Arendts Theorie gegenüber der aus dem spielerischen Stil praxischer Vernunft resultierenden *Dramaturgie* des Zusammenhandelns hinreichend geschmeidig: ihr Konzept des politischen Handelns entgeht die Ästhetik der Praxis nicht, so daß man mit ihr in der Lage ist, die „Lust am Handeln“, den „Zauber“ und schließlich das „Glück im Handeln“, und das „gute Leben“, das es birgt, begründet nachzuweisen – in der Hoffnung jenen „*revolutionären Geist*“ der politischen Praxis wachzuhalten und die moralische Bedeutung seines *Begründens, Bewahrens und Gewährens* bewußt zu machen. – Da nicht zur freiwilligen Teilnahme an politischer Praxis gezwungen werden kann, gleichwohl aber politische Freiheit bzw. praxische Vernunft nur im gelungenen Vollzug *existiert*, liegt die *positive* Argumentation einer aktuellen kritischen Gesellschaftstheorie darin, zu zeigen, was alles durch politisches Handeln 'gewonnen' werden kann.

6.2.1 Die Ästhetik der politischen Existenz

Der selbstzweckliche Handlungsstil praxischer Vernunft wirkt nicht nur als praktischer Widerstand gegenüber der auswendigen Zweckrationalität instrumenteller (Un-) Vernunft, sondern liegt auch jener Gewaltlosigkeit zugrunde, durch die allein die Ästhetik politischer Praxis zum Tragen kommt. Für Arendt

¹ Vgl. diesbezüglich auch H. Parrets Kritik auch an Habermas' Pragmatismus: „As a matter of fact, the majority of established pragmatics are nothing other than pragmatics of communication, as if the being-together of subjects in a community was totally governed by the rules of communication.“ (S. 11) ; in: ders., *Aesthetics of communication. Going beyond pragmatics*, Berkeley California University Press (im Erscheinen).

zeigt sich die Dramaturgie des Gemeinsamhandelns darin, daß die Akteure in dem gemeinsam konstituierten Frei- und Spielraum voreinander „in Erscheinung treten“, wie Schauspieler auf der Bühne: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren. [...] Diese Aufschluß-gebende Qualität des Sprechens und Handelns, durch die, über das Besprochene und Gehandelte hinaus, ein Sprecher und Täter mit in die Erscheinung tritt, kommt aber nur da ins Spiel, wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren.“¹ Der gemeinsam erschaffene Erscheinungsraum, die 'Bühne der gemeinsamen Welt', ermöglicht es den Beteiligten, sich selbst durch ihre Worte und Taten darzustellen. Dadurch offenbart sich für sie die Möglichkeit einer anderen Identität; Arendt macht eine interessante Unterscheidung: „Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zumindest in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das *personale Wer* jemand jeweils ist, unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, das wir sagen oder tun.“² Nur in der „Virtuosität“ des politischen Handelns vollzieht sich deshalb die „Enthüllung der Person“, die aber im Gegensatz zu dem Was-einer-ist nicht gewiß, sondern nur in den vor den Mithandelnden (als Publikum) vollzogenen, d.h. erscheinenden Taten und Worten möglich ist. Deshalb liegt die „Kunst der Politik“³ auch darin, seinem Handlungsstil einzigartige „Größe“ zu verleihen: „Motive und Ziele, Absichten und Folgen mögen rein und auch grandios sein, sie sind niemals einzigartig; wie andere psychologisch feststellbare Eigenschaften, sind sie ihrem Wesen nach typisch, sie kehren in bestimmten Kombinationen als Typen und Charaktere immer wieder. *Die Größe* aber, bzw. der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn, liegt weder in den Motiven, die zu ihr trieben noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in *der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst*.“⁴ Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zu Nietzsches „es gibt kein 'Sein' hinter dem Tun, Wirken, Werden; 'der Täter' ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles“, wie es in der *Genealogie der Moral* heißt.⁵ Arendt teilt Nietzsches Kritik am Platonismus der abendländischen Philosophie und dessen „Versuch, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu

1 Arendt, VA, S. 169.

2 Arendt, VA, ebd.

3 Arendt, VA, S. 200.

4 Arendt, VA, S. 201.

5 Nietzsche, *Genealogie der Moral*, Werke in zwei Bänden, München 1981, S. 199 (I, 13).

machen“¹ und das 'wahre Wesen' gegen das 'bloß Erscheinende' auszuspielen. So bemerkt Villa: „Nietzsche's and Arendt's strategies are remarkably similar: they respond to the Platonic instrumentalisation of action and its degradation of the world of appearances by self-consciously *aestheticizing* action. This means that the standard categories for analyzing action (e.g., motives, goals, consequences) and the conception of agency that they presuppose are put aside: action is now seen in terms of *performance*.“² Auch Villa sieht, daß Arendt mit ihrem strikt pluralen Verständnis des Handelns Nietzsches und, wie wir gesehen haben, auch Foucaults „screeping subjectivism“³ zu entgehen weiß. Im Unterschied zu Nietzsches und Foucaults Individualethik einer *Ästhetik der Existenz* besteht Arendt mit ihrer politischen Ethik darauf, daß das Ästhetische seiner selbst nicht primär als Akt künstlerischer Selbstgestaltung zu verstehen ist, vielmehr die Selbstgestaltung der gemeinsamen 'Bühne', welche sich allein durch die konkrete Anwesenheit anderer konstituiert, bedarf. Den Foucaults und Nietzsches Konzept einer Ästhetik der Existenz anhaftenden instrumentellen Zug wendet Arendt noch einmal praxologisch zu dem einer *Ästhetik der politischen Existenz*: erst wenn der einzelne das Zwischen des nur gemeinsam geteilten Raums betritt, kann seine zweite, politische Existenz in Erscheinung treten; nur aus dem gelungenen gemeinsamen Bezug eröffnet sich die Möglichkeit eines nicht-instrumentellen Selbstbezugs. Das Erscheinende der Ästhetik seiner Existenz bleibt also konstitutiv an das Gelingen gemeinschaftlicher Praxis gebunden, wobei sich das Gelingen des ästhetischen Vollzuges des Handelns und Sprechens wiederum allein an jenem praxologischen Moralprinzip des Bewahrens und Gewährns der gemeinsamen Erscheinungsraumes bemißt, so daß sich in dem Ästhetischen der politischen Existenz gleichsam praxische Vernunft widerspiegelt.

6.2.2 Die personale Identität – Zur Dezentrierung des subjektphilosophischen Begriffs der Autonomie

Zwar gewinnt offensichtlich auch in Arendts Theorie des gemeinsamen Handelns Sprache eine zentrale Bedeutung, aber im Gegensatz zu Habermas' Formalpragmatik betont sie die Personen- und Welterschließende Kraft der

¹ Arendt, VA, S. 214 ff.

² D. R. Villa, Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action; in: Political Theory, Vol 20 No. 2, May 1992, S. 276. Siehe dazu auch: Martin Jay, „The Aesthetic Ideology“ as Ideology; Or what does it mean to aestheticize politics?, Ms. Berkeley 1991. Jay macht den elementaren Unterschied zwischen der von Benjamin radikal kritisierten, faschistischen Ästhetisierung der Politik und jener Ästhetisierung des Politischen, wie sie Arendt und neuerdings Lyotard (Ders./Thébaud, Just Gaming, University of Minnesota Press, Theory and History of Literature, Volume 20, 1985) betreiben, deutlich.

³ Villa, Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action; in: a.a.O., S. 288.

Sprache, so daß weder die „Sprache selbst“ ihren verständigungsorientierten Sprachgebrauch „erzwingt“ noch die Aufwertung von Sprachlichkeit zu dem klinischen Geschäft des Erhebens und Abweisens von Geltungsansprüchen zusammenschrumpft. In dem ästhetischen Schein des politischen Raumes entfalten die Worte und Taten der Akteure ihre sozialintegrative Kraft gerade in dem Maße, wie durch sie allein die personale Identität der Einzelnen in Erscheinung treten kann. Die Subjektivität der zusammen Handelnden denkt Arendt gerade weder als „determined by the autonomous will“ noch als ausschließlich „by what other people think“, wie Jacobitti meint.¹ Erneut zeigt sich vielmehr, in welchem Maße Arendts Theorie des politischen Handelns, indem sie den subjektphilosophischen Begriff der Subjektivität praxeologisch dezentriert und damit dessen Autonomiekonzeption „dekonstruiert“², konzeptuell in der Lage ist, an den Eigensinn politischer Praxis angemessen anknüpfen zu können: Arendts Beobachtung, daß die politisch Handelnden in der gemeinsamen Praxis „in ihrer Personhaftigkeit und nicht als Produzenten in Erscheinung treten“³, und daß sich die *personale Identität* einer politischen Existenz nur im Gelingen vernünftiger Praxis ausbildet, deckt sich mit Nelles Feststellung, daß in den wieder angeeigneten Frei-Räumen eines demokratischen Gemeinsamhandelns „eine *neue Identität* jenseits von traditioneller Überlieferung und Systemanpassung“ möglich ist.⁴ Die personale Identität liegt jenseits der Identitätslogik einer Selbstbehauptung, wie sie sich, als zwanglose, nur durch die sinnlich erfahrbare Anwesenheit anderer entbirgt, so daß in dem geteilten Zwischen ihrer egalitären „Welt“ die Handelnden als *Gleiche* zugleich und überhaupt erst in ihrer *unterschiedenen Besonderheit* hervortreten, denn „[...] wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“⁵ Die personale Identität, die der ästhetische Schein vernünftiger Praxis gewährt, entspricht einer Identität in radikaler Differenz bzw. einer, wie sich in Bezug auf das politische Handeln der neuen sozialen Bewegtheit sagen läßt, „*Besonderheit auf der Basis von formeller Gleichheit*. [...] Die Betonung der Besonderheit, der Anspruch, anders zu sein, nicht als Teil einer Gruppe, Klasse etc., sondern *als unverwechselbares Ich wahrgenommen zu werden*, ist [...] ein zentrales Bedürfnis in

¹ Jacobitti, Arendt's Concept of the Self; zitiert in: B. Honig, Arendt, Identity, and Difference; in: Political Theory, Vol. 16 No. 1, February 1988, S. 95.

² Villa, a.a.O. Arendt deshalb zur postmodernen Philosophin *avant la lettre* zu stilisieren, verwehrt sich auch Villa.

³ Arendt, VA, S. 207.

⁴ Nelles, Politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen, a.a.O., S. 433.

⁵ Arendt, VA, S. 52.

postindustriellen Gesellschaften und ein wesentliches Charakteristikum Neuer sozialer Bewegungen.“¹

6.2.3. Identität und Differenz – Zur Utopie opferloser Subjektivität

Es war eingangs davon die Rede, daß Adornos Kritik der instrumentellen Vernunft das Gegenmodell einer mimetischen Vernunft von gelungener Kunst und dialektischem Denken zugrundeliegt. Schließlich deutet Adorno einmal an, was Freiheit bzw. 'der versöhnte Zustand' wäre: „Der versöhnte Zustand anektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“² Ein konkret-utopischer Aufschein dieser dem versöhnten Zustand eigenen Dialektik von Nähe und Ferne, Verschiedenem und Gleichem findet sich tatsächlich in jener personalen Identität, die die Differenz des gemeinsamen Zwischens politischer Praxis gewährt. Man kann Adornos Konzept der mimetischen Vernunft auf den Zustand einander als gleichberechtigt anerkennende Personen übertragen, wie das Habermas nahegelegt hat.³ Statt aber hier von der Idee einer „unversehrten *Intersubjektivität*“ zu sprechen, scheint es mir angebrachter, Vollraths Formulierung einer '*Interpersonalität*' aufzugreifen, die zum einen den Bezug zu Arendts Begrifflichkeit nicht verliert, so daß der konstitutive Zusammenhang von personaler Identität und gemeinsamer Praxis deutlich bleibt, und zum anderen das Moment der Differenz in der Identität von Nicht-Identischem, worin sich Adorno und Arendt an dieser Stelle sehr nahe sind, betont: während die (faktische) Intersubjektivität auf der Identität aller als sprach- und handlungsfähige Subjekte beruht, also in dem verankert ist, was in jedem einzelnen gleichermaßen vorhanden ist, so ist für die „Interpersonalität [...] die Differenz jeder Person konstitutiv. Die Interpersonalität meint ein Gemeinsames, welches solche verbindet, die als diese Personen voneinander verschieden sind und unterschieden bleiben. Sie sind dabei nicht durch das verbunden, was sie [...] identisch haben und sind, sondern durch das, woran sie, ohne daß es mit ihnen identisch ist, gemeinsam Anteil haben, weil sie es untereinander gestiftet haben.“⁴

Da das Gelingen praxischer Vernunft weder zweckrational durchgesetzt oder hergestellt werden kann noch gewiß ist, 'gehört' der gemeinsame Erscheinungsraum der Freiheit niemandem – er ist und läßt die Handelnden

¹ Nelles, ebd., S. 434.

² Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., S. 192.

³ Habermas, Tkh, I, S. 523.

⁴ Vollrath, Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987, S. 259f.

eben nur erscheinen, sofern diese ihn ihrerseits bewahren, gewähren und gründen. Gründen, Bewahren und Gewähren aber tun die Akteure den politischen Raum durch den spielerischen Stil und die Größe ihrer Dramaturgie. In dem Drang und in der Notwendigkeit, sich von allen anderen zu unterscheiden und sich in seiner personalen Einzigartigkeit auszuzeichnen, zeigt sich der wesentlich *agonistische* Charakter von Praxis, weshalb Arendt auch von ihren „agonalen Geist“ spricht.¹ Die Herrschaftsfreiheit vernünftiger Praxis schließt durchaus nicht die spannungsgeladene Stimmung eines Wettstreites aus. Im Unterschied zu Habermas reagiert Arendt auf diese Agonistik, indem sie in ihrer Beschreibung politischen Handelns das übersichtliche Moment der Konsensorientierung zugunsten des unruhigen Momentes der Debatte zurücktreten läßt. So bemerkt Villa in Bezug auf Arendts Theorie des politischen Handelns bündig: „*Debate*, not consensus, constitutes the essence of political life.“² Noch klarer bringt allerdings Schmid das Agonistische der Debatte mit der Formel zum Ausdruck, daß „jede Debatte immer eine *Debataille*“ sei.³ Wo Menschen gleichberechtigt und freiwillig zusammenhandeln, geht es immer 'irgendwie' unübersichtlich zu. Die Agonistik von Praxis drückt sich positiv in ihrer Kreativität und Lebendigkeit aus, die Negt für die politische Praxis der neuen Bewegtheit schließlich als eine „politische Organisationsphantasie, ein überschüssiges Experimentierbewußtsein“⁴ ausmacht und Jungk und Müllert als „soziale Phantasie“ bezeichnen.⁵

6.2.4 Die Hetaironomie einer *philia politike*

Während für Arendt die Handelnden im Bezug auf ihr agonistisches Spiel um die wechselseitige Anerkennung der 'Größe' ihrer Worte, Argumente, Taten und Stellungnahmen „Helden“⁶ sind und sich durch ihre „Virtuosität“⁷ auszuzeichnen und hervorzutun bemühen, bleibt die Interpretation ihrer Selbstdarstellung letztlich doch auch ihren jeweiligen Mitspielern als ihr Publikum überantwortet: „[Die Selbstenthüllung der eigenen personalen Identität] kann nie durch willentliche Absicht, als ob man dieses 'Wer-man-ist' in einem ähnlichen Sinne besitzen würde oder zur freien Verfügung hätte, wie man seine Eigenschaften

1 Arendt, VA, S. 187.

2 Villa, a.a.O., S. 298.

3 Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, a.a.O., S. 95.

4 Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, a.a.O., S. 95.

5 Jungk/ Müllert, Zukunftswerkstätten. Mit Phantasie gegen Routine und Resignation, a.a.O., S. 15.

6 Arendt, VA, S. 178f.

7 Arendt, VA, S. 202.

besitzt und über sie verfügt, erreicht werden.* Es ist im Gegenteil sehr viel wahrscheinlicher, daß dies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen bleibt.“¹ Die Dezentrierung der handelnden Subjektivität in der interpersonalen Praxis weist Arendt auch in dem Verlust der Autorenschaft der eigenen Worte und Taten nach. Während Subjektivität, als das Prinzip der mit sich selbst identischen Autors, durch Selbstbewußtsein und Selbstentäußerung in der Subjektphilosophie für gesichert gilt, hält die personale Identität, wie wir gesehen haben, sich nur in der Differenz, die die anderen Mithandelnden gewähren. Daher verliert sich der so selbstsichere Sitz subjektzentrierter Ich-Identität an das unberechenbare Außen fremder Gunst; die „Helden“ sind als Handelnde so zugleich auch *Leidende*: „Weil sich der Handelnde immer unter anderen, ebenfalls handelnden Menschen bewegt, ist er niemals nur ein Täter, sondern immer auch zugleich einer, der leidet*. [...] Jedenfalls bleiben auch in den beschränktesten Umständen die Folgen einer jeden Handlung schon darum unabsehbar, weil das gerade eben noch Absehbare, nämlich das Bezugsgewebe mit den ihm eigenen Konstellationen, oft durch ein einziges Wort oder eine einzige Geste radikal geändert werden kann.“² Müßten oder könnten den Handelnden innerhalb des gemeinsamen Zwischens stets alle möglichen Folgen und Effekte ihres Tuns und Argumentierens bewußt sein, so wäre ihre Fähigkeit zu handeln im Nu verunmöglicht oder zumindest auf eine einzige Stellungnahme beschränkt, deren Konsequenzen sie bis zum Abbruch der gemeinsamen Praxis verfolgen würden. Zwar können die Akteure der leidvollen Erfahrung, daß sie im politischen Raum nicht mehr Souveräne der Bedeutungen und der Folgen ihrer Taten, Meinungen und Urteile sind (was ebenfalls zur 'Unübersichtlichkeit' politischer Praxis beiträgt), dadurch begegnen, daß sie dem spielerischen Modus ihres Tuns selbst größtes Gewicht beimessen. Da aber das Ziel ihres Handelns und Sprechens ganz in dem Akt selbst liegt und mithin ein einziges Wort oder eine einzige Geste die ganze Bedeutungskonstellation des gemeinsamen Bezugsgewebes verändern kann, bleiben sie dennoch letztlich dem Erdulden des unausweichlich Unvorhersagbaren und Unberechenbaren der Agonistik des Zusammenhandelns ausgesetzt – soziale Phantasie *und* demotivierende Frustration gehören unabtrennbar zum Erfahrungsschatz politischer Praxis. Dem Leiden an dieser Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit von Taten, Meinungen und ihren Folgen, die stets entstehen, wo Menschen in einem Plural

¹ Arendt, VA, S. 169. Der mit dem Zeichen * markierte Satz ist unzureichend übersetzt; ich habe die fehlende Übersetzung ergänzt. Grundsätzlich ist anzumerken, daß die deutsche Übersetzung von *The Human Condition* oft nicht den Sinn des Originals wiedergibt.

² Arendt, VA, S. 182f.

miteinander handeln, antwortet Arendts politischen Theorie zufolge das menschliche Vermögen, zu verzeihen und zu versprechen. Das Vergeben und die Beziehung der „Weichheit gegen andere“ (Schiller), die dem Großmut des Verzeihens mächtig ist, entspringt aber weder der Liebe noch dem Mitleid, sondern dem der Solidarität zugrundeliegenden Respekt bzw. der Achtung von der Person des anderen: „Liebe, aufgrund ihrer Leidenschaft, zerstört das Zwischen, das uns [als Handelnde] miteinander verbindet und zugleich voneinander trennt.* [...] Indessen entspricht der Liebe, die nur in ihrem eigenen, eng umschriebenen Reich die Herrin ist, in dem weiteren Bereich menschlicher Angelegenheiten ein *personaler Bezug*, den wir vielleicht am besten mit dem Wort 'Respekt' umschreiben können. Der Respekt ist wie Aristoteles *philia politike*, eine Art 'politische Freundschaft', die der Nähe und der Intimität nicht bedarf; er drückt die *Achtung vor der Person* aus, die aber in diesem Fall aus der Entfernung gesehen ist, welche der weltliche Raum zwischen uns legt. [...] Jedenfalls bildet Respekt durchaus einen hinreichenden Beweggrund, jemandem das, was er getan hat, zu vergeben, um dessentwillen, der er ist.“¹

Es zeigt sich also, daß das Gelingen politischer Praxis, dem jene ethisch-politische Haltung des demokratischen Bewahrens und Gewährs zugrundeliegt, einen personalen Bezug herstellt, der von dem moralischen Gefühl der Achtung der anderen Personen durchherrscht ist. Auch hier wird offenkundig, daß Arendts politische Ethik eine Ethik des Anderen impliziert, die diesen in jene Ferne läßt, die allererst Raum gibt, ihn als Gleichen und Freien anzuerkennen und sinnlich als „konkreten Anderen“ (Benhabib) zu erfahren: als das nach innen zugewendete Außen des gemeinsamen Zwischens ist der konkrete Andere erhaben; seine personale Einzigartigkeit erheischt von den Beteiligten Achtung, nicht Liebe; sein *Sein*, jedoch verstanden nicht als die einfache Erweiterung meiner Subjektivität (im Hegelschen Sinne eines zur Zweiheit ausgedehnten Ichs) ist gewissermaßen das praxologische Gesetz der gemeinsamen Freiheit und Interpersonalität. Der Andere begegnet nicht als naturhafter (lebensweltlicher) *Alter ego*, als bloßes Mittel oder als Objekt des Begehrens, vielmehr zeigt sich der Andere durch die Achtung seiner Person; opferlose Nicht-Identität – Adornos Utopie – empfangen die gemeinsam Handelnden in dem ästhetischen Schein des einzigen Kunstwerkes zu dem *alle* Menschen gleichermaßen fähig sind – gleichberechtigte Selbst- und Mitbestimmung durch Praxis. Wenn, wie Schmid sagt, „*Hetaironomie* heißt, den Anderen in seinem eigenen Recht anzuerkennen und die Freundschaft sich selbst zum Gesetz zu machen“,² dann wird deutlich, daß im politischen Handeln

¹ Arendt, VA, S. 237f.

² Schmid, a.a.O., S. 349.

eine solche Heteronomie jenseits subjektzentrierter Autonomie und fremdbestimmter Heteronomie zum Tragen kommt.

Politische Praxis als historisch situierte Moralität

Ich würde durchaus so weit gehen zu sagen, daß all das, was heute so in der grünen und alternativen Bewegung an Anforderungen an die Moralität des politischen Handelns gestellt wird, was an postmateriellen Werten eingefordert wird, in der RAF schon einen frühen Ausdruck gefunden hatte, nur daß der Staat eben in völlig konträrer Weise darauf reagiert hat.

Ulrich K. Preuß

Die Darstellung der Mikrophysik des politischen Handelns galt dem Nachweis, mit Arendt politische Praxis als nicht-instrumentelle Vernunft verständlich zu machen. Dabei zeigte sich, daß, sobald ihr Ort nicht in der kommunikativen Alltagspraxis der Lebenswelt liegt, das gesellschafts- und moraltheoretische Programm sich grundlegend ändert: weder führt die 'Präsuppositionsanalyse' zu einer Formalpragmatik der Sprache noch behält die „Binnenstruktur von Verständigungsprozessen“¹ den pragmatistischen Zuschnitt einer Mechanik der Handlungskoordination. Wir sahen, daß mit Hilfe Arendts Theorie des politischen Handelns sowohl an dessen normativ gehaltvollen Voraussetzungen die Maßstäbe einer Gesellschaftskritik gewonnen werden können. Und es ist möglich, daß in den von 'revolutionärer Praxis' wieder angeeigneten Freiräumen, „eine solidarische, weniger entfremdete, [...] Lebensweise *experimentell vorgelebt*“ wird.²

Daß Arendts Theorie des politischen Handelns begrifflich hinreichend geschmeidig ist, politische Praxis als empirisch wirksame, also historisch situierte Moralität begründet nachzuweisen, wurde in der bisherigen Darstellung aus einer ersten Hinsicht deutlich: im Gelingen politischer Praxis wird die ethisch-politische Haltung der Solidarität eingeübt und als das moralische Gefühl der Achtung erfahren. Schließlich gewährt die Ästhetik des nur gemeinschaftlich geteilten Raumes die Möglichkeit einer „*neuen Identität* jenseits von traditioneller Überlieferung und Systemanpassung.“³

Die vorangegangene, praxeologische Reformulierung der praktischen Vernunft ging strikt deskriptiv vor und ließ den Kognitivismus universalistischer Moralen unberücksichtigt. Das folgende Kapitel bemüht sich demzufolge um die Darstellung, wie Arendt die politische Ethik der Praxis schließlich auf 'rationalitätstheoretischer' Ebene mit dem Nachweis begründet, daß das Gelingen politischer Praxis den einzig empirisch wirksamen Ort *praktischer Diskurse*

¹ Habermas, Tkh, I, S. 198.

² K.-W. Brand, Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Perspektive neuer Protestpotentiale, a.a.O., S. 182.

³ W. Nelles, Politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen, a.a.O., S. 433.

verkörpert. Mit Arendts Konzept der politischen Ethik ist es dann möglich, an die Praxis der neuen sozialen Bewegtheit als Veranstaltung moralischer Argumentationen anzuknüpfen und deren „kollektiven Protest als Praxis der Moral selbst“, wie Eder beobachtet, erkennen zu lassen.

7.1 Die Denkungsart des Handelns: die Urteilskraft

Es war schon davon die Rede, daß in Habermas' Diskursethik die Urteilskraft dem praktischen Diskurs äußerlich bleibt, insofern er ihre Aufgabe auf eine „kluge Applikation“ diskursethisch begründeter Normen beschränkt², deren Aufgabe darin besteht, diese anzuwenden. Arendts politische Ethik bestärkt stattdessen Wellmers Einwand, demzufolge die praktische Vernunft sich in einer moralischen Urteilskraft selbst äußert, wobei Arendt wie Wellmer Kants Theorie der ästhetischen bzw. reflektierenden Urteilskraft vor Augen hat. Denn für Arendt ist die Urteilskraft das moralisch-praktische Reflexionsvermögen *par excellence*, das speziell in gemeinsamer Praxis zum Tragen kommt: „[...] the capacity to judge is a specifically political ability in exactly the sense denoted by Kant, namely, the ability to see things not only from one's own point of view but in the perspective of all those who happen to be present; [...] Judging is an important, if not the most important ability through which this sharing-a-world-with-others comes to pass.“³

Zurecht sieht Habermas auch in dieser Arendtschen „Wiederentdeckung von Kants Kritik der Urteilskraft für eine Theorie der Rationalität“ eine „grundlegende Bedeutung“.⁴ Denn wofür Arendt Kants dritte *Kritik* heranzieht, ist ein interpersonalen Begriff der Rationalität, der durch Kants Unterscheidung zwischen einer bestimmenden und einer reflektierenden Urteilskraft in Aussicht gestellt wird. Die reflektierende Urteilskraft wird bei Kant als jenes kognitive Vermögen der „erweiterten Denkungsart“ analysiert, sich über die eigenen Privatinteressen zugunsten eines *allgemeinen Standpunktes* hinwegzusetzen, um „sich an die Stelle jedes anderen“ versetzen zu können, so daß deren Standpunkt und Einverständnis zur Grundlage des eigenen Urteils wird.⁵ Im bemerkenswerten Gegensatz zu späteren Schriften zu Kants Theorie des Urteilens, worauf genauer im letzten Kapitel einzugehen sein wird, interpretiert Arendt Kants idealistische Wendung des 'sich an die Stelle jedes anderen' in

¹ K. Eder, Die 'Neuen Sozialen Bewegungen': Moralische Kreuzzüge, politische Pressure Groups oder soziale Bewegung?; in: Wasmuth (Hg.), a.a.O., S. 192.

² So auch Apel, Kann er postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden?; in: Ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, a.a.O., S. 132.

³ Arendt, CiC, S. 221.

⁴ Habermas, Philosophisch-politische Profile, a.a.O., S. 404 .

⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, a.a.O., § 40.

dem eben zitierten Aufsatz aus dem Jahre 1966 noch strikt praxologisch: die erweiterte Denkungsart ist nur möglich durch die konkrete Anwesenheit anderer innerhalb politischer Praxis und nicht durch das repräsentierende Denken eines einsamen Subjekts. Arendt betont, daß „this enlarged way of thinking, which as judgment knows how to transcend its own individual limitations, on the other hand, cannot function in strict isolation or solitude ; needs the presence of others 'in whose place' it must think, whose perspectives it must take into consideration without whom it never has the opportunity to operate at all.“¹

Wie das ästhetische Geschmacksurteil für Kant nur möglich ist, sofern der Urteilende sich in der distanzierten Haltung eines „uninteressierten Wohlgefallens“ zu dem als Schön (oder Häßlich) erscheinenden Gegenstandes seines Urteils verhält und dabei die Zustimmung der (bloß eingebildeten) Anderen sucht, so ist für Arendt die politische Urteilskraft nur möglich, weil der dezentrierte Standpunkt der miteinander Handelnden gegenüber dem gemeinsam geteilten Raum des Erscheinens diesem uninteressierten Wohlgefallen ähnelt.² – Weil die Teilnahme an politischer Praxis notwendig voraussetzt, sich von den gesellschaftlich auferlegten Zwängen und Privatinteressen befreien zu müssen, sind die vereint Handelnden überhaupt erst in der Lage, von einem allen (anwesenden) gemeinen Standpunkt aus zu urteilen und praktische Fragen zu beraten. Arendt wendet sich folglich der ästhetischen Urteilskraft als eine praktisch-moralische, interpersonale Denkungsart zu, insofern dieser eine nicht-identifizierende, „*diskursive*“ *Rationalität*³ zugrundeliegt, deren Allgemeinheit, Gesetz oder Regel allein in der gemeinsamen Aussprache und argumentativen Auseinandersetzung, der Debataille, liegt. Für Arendt „gehören Meinungsbildung und Urteilskraft zweifellos zu den Obliegenheiten der Vernunft“⁴, da diese den rationalen Kern praktischer Diskurse ausmachen.

¹ Arendt, CiC, S. 220; meine Hervorhebungen.

² Vollrath erläutert: „Der Begriff des interesselosen Wohlgefallens scheint in sich widersprüchlich zu sein. Er meint ja eigentlich ein uninteressiertes Interesse, ein Begriff, der als widersprüchlicher augenscheinlich dem politischen Bereich keine Grundlage zu verschaffen vermag. Jedoch ist der Begriff des Interesses in der Kombination, die der Terminus 'uninteressiertes Interesse' darstellt, in zweierlei Sinn zu nehmen. Die Uninteressiertheit ist eine solche an der bloßen Privatheit der Subjektivität, dagegen geht das Interesse auf die weltlichen Bezüge des Zwischen. Es ist 'un'-interessiert, sofern es diese weltlichen Bezüge nicht durch privat-subjektive Aneignung zerstören, sondern gerade als Bedingungen des Daseins in der Welt bewahren will. Interessiert bin ich an einem Dasein in einer mit anderen gemeinsamen Welt, weil das diese Welt konstituierende Handlungs- und Meinungsgeflecht Bedingungen meines eigenen Handelns ist.“ E. Vollrath, Zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977, S.161

³ Vgl. Arendt, Wahrheit und Politik; in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, Bd. I, 1969, S. 31.

⁴ Arendt, ÜR, S. 295.

Mit ihrem „highly idiosyncratic appropriation of Kant’s *third critique*“, wie Villa wohl zurecht Arendts Kant-Lektüre kommentiert,¹ verfolgt Arendt die Absicht, die Theorie der *ästhetischen* Urteilskraft *politisch* umzuinterpretieren: das reflektierende Urteilsvermögen und dessen diskursive Rationalität sind nicht länger auf Fragen des Schönen und Häßlichen beschränkt, sondern werden auch auf moralisch-praktische Fragen des Richtigen und Gerechten, Guten und Schlechten ausgedehnt.² Mit dieser Politisierung der ästhetischen Urteilskraft wiederholt Arendt auf rationalitätstheoretischer Ebene – gewissermaßen mit umgekehrten Vorzeichen – die auf handlungstheoretischer Ebene vollzogene Ästhetisierung des politischen Handelns: die politische Ethik der Praxis weist Arendts Theorie des politischen Handelns nicht nur als praxische Vernunft nach, die als demokratische Praxis und Freiheit erfahren wird, sondern auch als „urteilende Vernunft“³, die nur im gemeinsam gewollten und gesuchten praktischen Diskurs empirisch wirksam zur Anwendung kommt. Das Vermögen der moralisch-praktischen Urteilskraft ist unmittelbar an die Teilnahme an gemeinsamer (Beratungs-) Praxis gebunden, wie andersherum die erweiterte Denkungsart ohne dem Gelingen solidarischen Zusammenhandelns freier Assoziationen niemals „the opportunity to operate at all“ hätte – existierte die gemeinsame, öffentliche Veranstaltung der praktischen Diskurse politischer Praxis nicht, verlöre Moralität ihren historisch situierten Ort und das „Licht“, das von ihr ausgeht, würde in dem barbarischen Grau „finsterner Zeiten“ erlischen.⁴

7.2 Finstere Zeiten

In der Zerstörung der Möglichkeit zum politischen Handeln und damit zur Ein- und Ausübung der Urteilskraft sieht Arendt eine wesentliche Ursache totaler Herrschaft. In ihrer frühen Arbeit zum Totalitarismus⁵ zeichnet Arendt nach, wie durch Terror und Ideologie im Nationalsozialismus schrittweise politische Öffentlichkeit, die Möglichkeit zur Solidarität im Gemeinsamhandeln und dadurch schließlich das Urteilsvermögen vollständig zerstört wurde. Sie kommt dort zu dem folgenden Schluß: „Der äußere Zwang des Terrors vernichtet mit der Zerstörung des Raums der Freiheit alle Beziehungen *zwischen* Menschen;

1 Villa, *Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aesthetization of Political Action*; in: a.a.O., S. 288.

2 Vgl. Arendt, *Das Urteilen, Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München 1985, S. 26; fortan zitiert als DU.

3 Vollrath (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 97. An anderer Stelle auch: „Die Urteilskraft ist die Vernunft, die ihr Standort in der Welt eingenommen hat.“ S.173

4 Siehe zu dieser Metapher Arendts Vorwort ,in: dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989.

5 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 3 Bände, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1975, 3 Bände.

zusammengepreßt mit allen anderen ist ein jeder ganz und gar von allen anderen isoliert. [...] Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, die in totalitärer Herrschaft politisch realisiert wird, ist die Erfahrung der *Verlassenheit*.¹ Diese Erfahrung der Verlassenheit und der Verlust des gemeinsamen Raumes positiver Freiheit führte schließlich, wie Arendt speziell in ihrer intensiven Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozeß in Jerusalem² bemerkt, zu einem „völligen Zusammenbruch des persönlichen Urteilsvermögens [...] in den Anfangsstadien des Naziregimes.“ Wobei es Arendt darum geht, zu zeigen, daß dieser völlige Zusammenbruch der moralischen Urteilskraft zu jener 'Banalität des Bösen' beitrug, die Auschwitz möglich machte. Berücksichtigt man dies nicht, „dann kann man unmöglich verstehen, was tatsächlich geschah“³ – und jederzeit wieder geschehen kann. Denn gerade in dieser Zerstörung der Möglichkeit politischen Handelns, und damit der Vernunft praktischer Diskurse überhaupt, sieht Arendt eine gefährliche Kontinuität in der Geschichte der modernen Gesellschaft. Während der Faschismus das menschliche Zwischen politischer Partizipation und möglicher Selbstbestimmungspraxis unmittelbar durch nackten Terror vernichtete⁴ und die gewaltsam Vereinzelten seiner propagandistisch durchgesetzten Weltanschauung unterwarf⁵, setzt sich dieser bedrohliche „Praxisentzug“⁶ als Kennzeichen einer verwalteten Welt fort. Sowohl in dem Despotismus eines politischen Apparates, der sich gegen Forderungen nach mehr Mit- und Selbstbestimmung taub macht und Möglichkeiten zur politischer Mitbestimmung einschränkt, wie in der Strukturgewalt des kapitalistischen Wirtschaftssystems, dessen Zwang zum Profit über die subtilen Mittel einer Bewußtseins- und Kulturindustrie jene unmündige Konsumhaltung schürt, in deren privatistischen Verlassenheit die Menschen empfänglich werden für eine 'öffentliche Meinung', die nicht Ergebnis des Meinungs-austausches innerhalb

1 Arendt, ebd., Band 3, S.257 und 261.

2 Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Leipzig 1990.

3 Arendt, Persönliche Verantwortung in der Diktatur; in: diess., Israel, Palästina und der Antisemitismus, Berlin 1991, S. 15.

4 Dazu Arendt: „Genaugenommen besteht die maßlose Gewalt totalitärer Herrschaft nicht darin, politisches Handeln 'einfach' zu zerstören, sondern im Gegenteil die entpolitisierten Massen zum Handeln zu zwingen: Totale Herrschaft „zerstört einerseits alle nach Fortfall der politisch-öffentlichen Sphäre noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen und erzwingt andererseits, daß die völlig Isolierten und voneinander Verlassenen zu politischen Aktionen (wiewohl natürlich nicht zu echtem politischen Handeln) wieder eingesetzt werden können.“ Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft,, a.a.O., S. 261.

5 Vgl. auch L. Winckler, Studie zur gesellschaftlichen Funktion faschistischer Sprache, Frankfurt a. M. 1970, S.21 f.: „Im Faschismus werden Propaganda und Terror zum politischen Mittel und zur ideologischen Form politischer Praxis. [...] Die Wirklichkeit faschistischer Sprache besteht im Verschweigen der gesellschaftlichen Wirklichkeit.“

6 Arendt, MG, S. 81

politischer Praxis, sondern medial „fabriziert“ und so „der Tod aller Meinungen ist“,¹ offenbart sich für Arendt die historische Nähe zwischen dem Staat totaler Herrschaft und einem Wohlfahrtsstaat und kulturindustriell verwalteter Wähler. Denn dort, wo den Menschen die Möglichkeit zur politischen Partizipation genommen wird, regredieren diese nicht 'nur' zu manipulierbaren Verwaltungsobjekten; ihnen wird dadurch auch die Bedingung menschlicher Wirklichkeitserfahrung, ihres „Realitätssinns“,² überhaupt genommen. Denn menschliche Wirklichkeit hängt, wie Arendt in einem anderen Zusammenhang wissen läßt,³ allein davon ab, daß über sie in dem Gespräch unter (politischen) Freunden gesprochen wird, was heißt, daß sie nur in der Öffentlichkeit eines miteinander geteilten und konstituierten Raumes erfahren werden kann. Nur dort, wo gesellschaftlich aufgezwungene Verlassenheit und Vereinzelung durch Praxis durchbrochen wird, was kennzeichnend ist für die neue Bewegtheit,⁴ nur dort entsteht auch die Möglichkeit, in der gemeinsamen Beratungspraxis eine Urteilskraft auszubilden und einzuüben; nur dort können moralisch-praktische Fragen von einem allgemeinen Standpunkt aus diskutiert werden und nur dort muß die Erfahrung von Wirklichkeit nicht zu etwas vor dem eigenen Urteil, Wirklichkeit nicht zu einem ideologisch fabrizierten *Vor-urteil* werden.

Es bleibt also festzuhalten: Das Vermögen zu urteilen wie die gleichberechtigte Meinungsbildung hängen von der historischen Existenz und Fortdauer des praktischen Diskurses im politischen Raum ab. Im Unterschied zu Habermas sieht Arendt praktische Diskurse bzw. moralische Argumentationen zurecht allein dort verwirklicht, wo durch Eigeninitiative ein öffentlicher Raum des Beratens und des Aussprechens freiwillig konstituiert wird – in politischer Praxis.

7.3 Der moralische Gesichtspunkt als das Antlitz des Anderen

¹ Arendt, ÜR, S. 294.

² Arendt, VA, S. 182

³ Arendt, Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten; in: diess., Menschen in finsternen Zeiten, a.a.O., S. 41.

⁴ Dazu auch Nelles: „[...] das *Bedürfnis nach Gemeinschaft* scheint ein wichtiges Motiv für die Bildung alternativer Lebens- und Handlungszusammenhänge zu sein, das verbunden ist mit einer nicht nur intellektuellen Kritik, sondern einem *verbreiteten Leiden an Vereinzelung in der Gesellschaft*. Daher wird häufig die Gruppe, die Gemeinschaft als Alternative zur anonymen, vereinzelt gesellschaftlichen Existenz stilisiert. Aber diese Vereinzelung und wirkliche Individualisierung sind zwei sehr verschiedene Angelegenheiten. Die gesellschaftliche Vereinzelung geht damit einher, daß man als einzelner nichts zählt; die Individualität der kapitalistisch-technokratischen Gesellschaft ist eine Scheinindividualität. Dagegen, gegen die hinter diesem Schein versteckte Nivellierung, Anonymisierung, Entwertung des Einzelnen, Konkreten, Einzigartigen und Lebendigen revoltiert das alternative Bewußtsein.“ W. Nelles, Politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen, a.a.O., S. 434.

Mit dem theoretischen Nachweis der erweiterten Denkungsart des Urteilens, dessen Standpunkt der „Unparteilichkeit [nur] im Prozeß der Meinungsbildung innerhalb des politischen Raumes erworben wird,“¹ macht Arendt verständlich, daß in politischer Praxis praktische Fragen von einem *moralischen Gesichtspunkt* behandelt werden. Weil aber die unparteiliche (diskursive) Beurteilung von Fragen der Gerechtigkeit (und nicht nur dieser), die durch ihre körperliche Anwesenheit sinnlich erfahrbare Solidarität gemeinsam Handelnder und sich Beratender verlangt, liegt für die politische Ethik der moralische Gesichts- bzw. Standpunkt buchstäblich im Antlitz des konkreten Anderen begründet: in der gemeinsamen Beratungspraxis *erscheint* das *Gesicht* und der *Standpunkt* der anderen als die Bedingung der Möglichkeit des moralischen Urteils wie als die Bedingung der Möglichkeit moralischer Reflexion. Die erweiterte Denkungsart der moralischen Urteilskraft äußert sich als jene praktische Rationalität, die allein in der gemeinsamen Beratungspraxis politischen Handelns eingeübt werden und zum Tragen kommen kann: „Die Kunst des kritischen Denkens“, wie Arendt die moralisch-politische Urteilskraft in ihrem Buch über *Das Urteilen* bezeichnet, „kann man nicht ohne Öffentlichkeit lernen, ohne die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem Denken anderer entsteht.“² Denn diese Kunst des kritischen Denkens besteht zum einen in dem Vermögen, „im Diskurs *öffentlich zu machen*“³ und zur Sprache zu bringen, was noch unberücksichtigt und verborgen ist, ohne sich dabei auf solche Gründe und Argumente zu berufen, die schon im voraus bekannt sind. Zum anderen zeichnet sich die Kunst des kritischen Denkens auch darin aus, „daß jeder willens und fähig ist, über das, was er denkt und sagt, Rechenschaft abzulegen.“⁴ Beide Aspekte des kritischen Denken setzen aber die Existenz freier und öffentlicher Urteilsfindungsprozesse voraus. Denn allein „through such processes“, bestätigt Benhabib, „we learn to exercise moral and political judgment.“⁵ Die neue soziale Bewegtheit und ihr „kollektiver Protest als *Praxis der Moral selbst*“⁶ anzusprechen, heißt also ihre politische Ethik darin nachgewiesen zu sehen, daß durch sie die arbeitgesellschaftlich erzwungene Vereinzelung durchbrochen wird und sich durch eine gemeinsame Praxis für

1 Arendt, WP, S. 45.

2 Arendt, DU, S. 59.

3 Arendt, DU, S. 53.

4 Arendt, DU, S. 58.

5 Benhabib, Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, S. 349 (Dieser Satz ist in der gekürzten deutschen Übersetzung nicht vorhanden.)

6 Eder, Die 'Neuen Sozialen Bewegungen': Moralische Kreuzzüge, politische Pressure Groups oder soziale Bewegung?; in: Wasmuth (Hg.), a.a.O., S. 192; meine Hervorhebungen.

gesellschaftliche Veränderungen *unter moralischen Gesichtspunkten* eingesetzt wird.

7.4 Urteilende Vernunft oder die Rationalität diskursiver Übereinkünfte

Wie die ästhetische Rationalität praxischer Vernunft davon abhängt, daß das vereinte, egalitäre Handeln spielerisch bewahrt und gewährt wird, so bemißt sich auch die moralische Rationalität der Praxis, was sie zur revolutionären Praxis in dem oben diskutierten Sinne von Marx und Horkheimer macht, daran, daß sie sich „offenhält“ für die Möglichkeit jeder Form von argumentativer Kritik an ihren Überzeugungen, Zielen und Lebensformen. Die Rationalität moralischer Urteile, gesellschaftspolitischer Forderungen und Interessen, die durch gemeinsame Praxis gewonnen und erkämpft werden, zeigt sich also nicht primär daran, daß sie (immer schon) universelle Geltung *beanspruchen*, sondern inwieweit sie jeweils dem praxeologischen Moralprinzip gemäß *handeln* und das heißt auch, inwieweit sie Rechenschaft abzulegen und zu lernen bereit ist. Der universalistische Gehalt und damit die eigentlich emanzipatorische Bedeutung einer Bewegung hängt also nicht hauptsächlich davon ab, was sie und daß sie gemeinsam etwas fordern und über die normative Richtigkeit des Geforderten übereinstimmen, sondern daß sie sich der Bereitschaft zum prinzipiell „unaufhörlichen Gespräch“¹ nicht verschließen. Indem Arendt das Kriterium der Rationalität politischer Praxis strikt praxeologisch denkt, bietet ihre Theorie einen Weg an, den Formalismus der Habermas'schen Theorie der Geltungsansprüche zu umgehen, ohne dennoch einem Relativismus (politischer Gruppen bzw. Interessen) das Wort reden zu müssen.

Daß Menschen zusammenhandeln, in ihrer Praxis gemeinsame Überzeugungen gewinnen und sich für diese einsetzen, macht sie selbstverständlich nicht schon zu *emanzipatorischen* Bewegungen – nicht alles, was sich bewegt, ist deshalb schon revolutionär! Von der offensichtlichen Verallgemeinerungsfähigkeit eines gemeinschaftlichen Interesses einzelner Gruppen und Initiative muß ihre mögliche Verallgemeinerungswürdigkeit (Beispielhaftigkeit) unterschieden werden; nur die Verallgemeinerungswürdigkeit der Inhalte und d.h. der Praxis selbst verleiht der gesellschaftsverändernden Kraft politischen Handelns eine revolutionäre Bedeutung. Dabei sieht Arendt durchaus, daß die in der gemeinsamen Beratungssituation gewonnenen (moralisch-praktischen) Urteile ihren „zufälligen“² Entstehungskontext nicht transzendieren und insofern gemeinsame Meinungen und Überzeugungen keine universelle Geltung bean-

¹ Arendt, ÜR, S. 283

² („...„those who happen to be present“; siehe oben.)

spruchen können: „Hence judgment is endowed with a certain specific validity but is never universally valid. Its claims to validity can never extend further than the others in whose place the judging person has put himself for his consideration.“¹ An einer anderen Stelle präzisiert Arendt: „Die Geltung dieser Urteile ist niemals die gleiche wie die von Erkenntnis- oder wissenschaftlichen Aussagen, die genaugenommen keine Urteile sind.“²

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang Habermas' diesbezügliche Kritik. So kritisiert er in seinem Aufsatz über Arendt ihr Beharren darauf, daß „Praxis [...] sich auf Meinungen und Überzeugungen, die nicht im strikten Sinne wahrheitsfähig“ sein sollen, allein stützt, was Habermas' Ansicht zufolge Arendt dazu zwingt, die gemeinsame Urteilsbildung und Beratung innerhalb des politischen Raumes jede kognitive Dimension absprechen zu müssen. Er kommt deshalb zu dem Schluß: „Ein heute überholter Begriff von theoretischer Erkenntnis, der auf letzte Evidenz baut, hält Hannah Arendt davon ab, die Verständigung über praktische Fragen als rationale Willensbildung aufzufassen.“³ Allerdings erweist sich dieser Einwand als unbegründet. Mit der Feststellung, daß moralische Urteile und praktische Einsichten eine „gewisse spezielle“, niemals aber eine universelle Geltung zukommt, definiert Arendt nur *via negationis*, daß die Rationalität eines Urteils nicht von der Art axiomatischer Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Beweises ist. Dabei ist es einerlei, ob heutzutage der Begriff von theoretischer Erkenntnis evidenter oder absoluter Wahrheit „veraltet“ ist oder nicht. In jedem Fall verbindet Arendt mit ihrer Behauptung, daß praktische Überzeugungen und moralische Urteile keine universelle Allgemeingültigkeit haben, nicht gleichzeitig, daß ihnen auch jede kognitive Grundlage abgesprochen werden müßte, ihnen gar keine Rationalität zukäme. Jedoch bemißt sich für sie die Rationalität moralisch-praktischer Urteile und Übereinkünfte weder allein darin, daß sie das Resultat eines gemeinsamen Einverständnisses sind noch darin, daß sie Wahrheit und Richtigkeit universell beanspruchen würden oder müßten. Sie macht damit vielmehr auf einen Sachverhalt aufmerksam, der abermals eine wichtige Differenz zwischen Habermas und ihr markiert: wie Arendt das Geltungskriterium der ‚allgemeinen Mittelbarkeit‘ für ästhetische Urteile, das sie Kants *Kritik der Urteilskraft* entlehnt, auf moralische und praktische Urteile ausdehnt und damit einen nicht-subjektphilosophischen Begriff der Rationalität einleitet, so übernimmt sie auch Kants Unterscheidung zwischen objektiver Allgemeingültigkeit

¹ Arendt, CiC, S. 220.

² Arendt, DU, S. 96f.

³ Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht; in: ders., Philosophisch-politische Profile, a.a.O., S. 247.

und ästhetischer bzw. subjektiver Allgemeingültigkeit.¹ Mit eben dieser Unterscheidung umgeht Arendt dem Formalismus-Problem, mit dem Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit belastet ist. So unterscheiden sich Meinungen und praktische Urteile nicht darin von theoretischer Erkenntnis, daß sie unbegründet, zufällig und unkritierbar sind, sondern darin, daß sie nicht in Abwesenheit anderer gewonnen werden können: „Meinungen entstehen nur, wo Menschen frei miteinander [...] ihre Ansichten öffentlich kundtun.“² Denn, wo egalitär Handelnde einen nur miteinander geteilten Raum konstituieren, um über allen gemeine Fragen, Probleme und Angelegenheiten zu diskutieren, „da sagt jeder seine Meinung, da hört jeder die Meinung des anderen, da kann eine *vernünftige Meinungsbildung* durch den Austausch von Meinungen stattfinden.“³ Dabei betont Arendt, daß Überlegungen und „richtige Meinungen durch argumentierende Überredung entstehen“,⁴ daß also Meinungen sehr wohl der Begründung bedürfen: „Meinungen eignen keine axiomatische Gewißheit. Sie sind nicht evident, sondern bedürfen der Begründung; sie drängen sich nicht auf, sondern sind das Resultat der Überlegung.“⁵

Gleichzeitig hebt Arendt immer wieder hervor, daß die allgemeine Zustimmung, die die Teilnehmer in der gemeinsamen Beratung für ihre Urteile und Meinungen jeweils bei den anderen suchen, nicht erzwungen werden können: wir können „niemals jemanden zwingen, mit unseren Urteilen: 'Das ist schön' oder 'Das ist falsch', übereinzustimmen. [...] Man kann allenfalls einem anderen die Zustimmung 'ansinnen' oder um sie betteln“⁶ – auch noch Habermas' bekannte Formulierung des „zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes“ zeigt demgegenüber eben noch die Härte des (wissenschaftlichen) *Zwangs*, nicht die Rücksicht eines Ansinnens. Weiter oben deutete sich schon die Bedeutung der Rhetorik für den agonalen Geist in der Dramaturgie der Praxis an. Dort erfuhren wir, daß zur 'Kunst der Politik' das wetteifernde Streben nach Größe und Außergewöhnlichkeit, also das Bestreben, sich auf der gemeinsamen „Bühne“ durch kluge Einwände, neue Fragen und Sichtweisen, weiterführende Informationen, überzeugende Kreativität hervorzutun, gehört, durch das man

1 Vgl. Arendt, DU, S. 57; Pleines, Zur Sache des sogenannten Neoaristotelismus, a.a.O., S. 153. Vollrath, Zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, a.a.O., S. 148 bemerkt dazu: „Die Theorie der reflektierenden Urteilskraft ist Theorie der Verbindlichkeit der subjektiven Allgemeinheit. Kant erblickt die subjektiv-allgemeine Verbindlichkeit oder doch eines Anspruches darauf nur im ästhetischen Bereich. In Wahrheit findet sie sich ebenfalls, vielleicht gar in noch höherem Maße, im politischen.“

2 Arendt, ÜR, S. 292.

3 Arendt, MG, S. 132f.

4 Arendt, WP, S. 23.

5 Arendt, WP, S. 25.

6 Arendt, DU, S. 97.

„um jedes anderen Beistimmung *wirbt*.“¹ Es liegt hier tatsächlich nahe, zu denken, daß mit diesen Überredungskünsten und Überzeugungstätigkeiten die schließlich erworbene und gewonnene Zustimmung nicht auf einem rational motivierten Einverständnis beruht, sondern vielmehr auf geschickte Täuschung, unerkannte Fehleinschätzung oder einfachem Irrtum, also letztlich 'irgendwie' empirisch und nicht rational über kritisierbare Gründe motiviert ist – so wenig aber wie Arendt der traditionellen Verachtung der Meinung (*doxa*), des Urteils und des bloß Erscheinenden nachgibt, so wenig teilt sie auch die philosophische Diffamierung des 'Manipulativen' der Rhetorik. Für sie schließt die Einsicht in die unvermeidlich rhetorische Kontextualität moralischer Urteile und praktischer Übereinkünfte nicht aus, daß das Einverständnis doch rational motiviert ist.² Praktischen Diskursen ist das 'Irrationale' rhetorischer Überredungskünste eigen und doch erlauben sie *gleichzeitig* vernünftige Meinungsbildungsprozesse.³

Auch Arendt denkt demzufolge die Verständigung über praktische Fragen abhängig von einer rationalen Argumentationspraxis, ohne dabei allerdings zu behaupten, daß der jeweils erhobene Geltungsanspruch „unbedingt“ seinen partikularen Entstehungskontext „sprengt“.⁴ Die diskursiv vertretenen und kritisierten Geltungsansprüche, die in den Meinungsbildungsprozessen für moralische Urteile und Überzeugungen erhoben werden, zielen auf subjektive Allgemeinheit in dem Sinne, daß etwas im Hier und Jetzt *für wahr und richtig gehalten* wird, ohne zugleich beanspruchen zu müssen, daß es *das Wahre* oder *das Richtige* sei.⁵ Während für Habermas die Rationalität eines Einverständnisses darin liegt, daß trotz des Bewußtseins, daß jene „Gründe, die heute hinreichend überzeugen, morgen der Kritik verfallen *könnten*“, die Akteure nicht umhin können einen rationalen Anspruch auf (wahre) „*End-gültigkeit*“⁶ mit ihren

1 Arendt, CiC, S. 222; sie zitiert an dieser Stelle ihrerseits Kant, (Kritik der Urteilskraft, § 19).

2 Weshalb sie das Gemeinsamhandeln auch nicht 'pragmatistisch' denken muß.

3 Vgl. dazu ausführlicher mein Aufsatz: Critique of political reason. The foundation of the political in the practical philosophy of Arendt, Foucault, and Lyotard; in: ders., Michel Foucault. In Konstellation, Maastricht 1995, S. 23-67

4 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, a.a.O., S. 375.

5 Vgl. Wellmer, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Ethik und Dialog, a.a.O., S. 208 ff.

6 Habermas, Entgegnungen; in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', a.a.O., S. 351. Daß das kommunikativ erzielte Einverständnis, obwohl es im Hier und Jetzt erzielt wurde, zugleich auch einen Anspruch auf (universelle) Allgemeinheit hat, erklärt Habermas mit der eigenwilligen Metapher des „Janusgesichts“ der Geltungsansprüche. Diese Janusgesichtigkeit allein garantiert schließlich die Rationalität von praktischen Einverständnissen und Übereinkünften: „Freilich haben die Geltungsansprüche ein Janusgesicht: als Ansprüche transzendieren sie jeden lokalen Kontext; zugleich müssen sie hier und jetzt erhoben sowie

Behauptungen zu verbinden, sieht Arendt die Rationalität normativer Überzeugungen darin, daß deren Gründe, die heute und hier hinreichend überzeugen, morgen und anderswo der Kritik verfallen *dürfen*: In dieser Hinsicht greift Arendt Lessings pointierte Formel auf: „Jeder sage, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen.“¹ Für Arendt steht fest, „daß der unerschöpfliche Reichtum des menschlichen Gesprächs unweigerlich zum Stillstand kommen müßte, wenn es eine Wahrheit gäbe, die allen Streit ein für alle Mal schlichtet.“² Subjektive Allgemeingültigkeit kommt einer gemeinsamen Überzeugung dadurch zu, daß sie, obwohl sie für wahr oder richtig gehalten wird, dennoch möglicher zukünftiger Einwände und Kritik gegenüber offenbleibt und das heißt, ihre Übereinstimmung währt, „solange nicht jemand kommt, der den Konsens in Frage stellt.“³ Weshalb für Arendt naheliegenderweise ein praxeologisch begründeter, gesellschaftstheoretischer Grundsatz knapp und bündig wie folgt lautet: „Je mehr Leute sich daran beteiligen, desto besser ist es.“⁴

Daß gemeinsame Überzeugungen, Forderungen und Interessen gleichwohl „die Qualität moralischer Normen“⁵ besitzen, heißt also nachzuweisen, daß die

faktisch anerkannt werden, wenn sie das koordinationswirksame Einverständnis von Interaktionsteilnehmern tragen sollen. Das transzendierende Moment *allgemeiner* Geltung sprengt alle Provinzialität; das Moment der Verbindlichkeit hier und jetzt akzeptierter Geltungsansprüche macht sie zum Träger einer *kontextgebundenen* Alltagspraxis. Indem die kommunikativ Handelnden mit ihren Sprechakten wechselseitig Geltungsansprüche erheben, stützen sie sich jeweils auf ein Potential angreifbarer Gründe. Damit ist ein Moment der *Unbedingtheit* in die *faktischen* Verständigungsprozesse eingebaut – die beanspruchte Gültigkeit unterscheidet sich von der sozialen Geltung einer faktisch eingespielten Praxis und dient dieser gleichwohl als Grundlage des tatsächlichen Konsenses. Die für Propositionen und Normen beanspruchte Geltung transzendiert Räume und Zeiten, *'tilgt'* *Raum* und *Zeit*, aber der Anspruch wird jeweils *hier* und *jetzt*, in bestimmten Kontexten, erhoben und mit *faktischen* Handlungsfolgen akzeptiert oder zurückgewiesen. K. O. Apel spricht plastisch von der Verschränkung der realen mit der idealen Kommunikationsgemeinschaft.“ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 375; Hervorhebung im Original.

¹ Arendt, *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*; in: diess., *Menschen in finsternen Zeiten*, a.a.O., S. 48.

² Arendt, *WP*, S. 16.

³ Wellmer, *Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in: ders., *Ethik und Dialog*, a.a.O., S. 209.

⁴ Vgl. Arendt, *DU*, S. 55.

⁵ Offe, *Bindung, Fessel, Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln*, in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, a.a.O., S. 759, : „Die verantwortungsethische Dispositionen, welche die Betätigung eines solchen Gemeinsinns [der neuen Bewegungen] hervorbringen, haben deshalb durchaus *die Qualität moralischer Normen*. Sie unterscheiden sich von den Geboten einer bloß eingelebten Alltagssittlichkeit gerade dadurch, daß man in den genannten Handlungsfeldern mit 'guten Rechten', stereotypen Konfliktbewältigungsmustern und partikularistischen Traditionen nicht auskommt; [...].“ Als solche Handlungsfelder erwähnt Offe Erziehungs-

Beteiligten die gemeinsame Überzeugung, *begründet*, für richtig halten, ohne daß dabei diese Überzeugungen und Begründungen schon deshalb, weil sie das Resultat einer rationalen Argumentation sind, objektiv allgemeine Gültigkeit beanspruchten. Gründe, die zur Zustimmung eines moralischen Urteil führten, können nur die Gültigkeit subjektiver Allgemeinheit beanspruchen, sofern einerseits ihre Falschheit für die Beteiligten ausgeschlossen ist, und andererseits die Gründe für diese Übereinkunft hinterfragbar bleiben, d.h. ihre Gültigkeit nicht zwingend ist. Daß sie aber hinterfragbar bleiben, ist wiederum Bedingung der Möglichkeit gelingender Praxis und damit an die politische Praxis der Handelnden gebunden. Praxische Vernunft spiegelt sich in der inhaltlichen Rationalität verallgemeinerungswürdiger Interessen wider: sie dürfen sich dem weiteren Gründen, Bewahren und Gewähren vernünftiger Meinungsbildungsprozesse und entsprechender Urteile nicht entziehen. Arendts Theorie des politischen Handelns macht verständlich, daß die gemeinsam geteilten, moralischen Überzeugungen des jeweiligen Gemeinns einer politischen Gruppe nicht unbedingt universelle Gültigkeit beanspruchen müssen, *ohne* dennoch die Aussicht auf die universalistische Qualität ihrer Interessen und Überzeugungen aufgeben zu brauchen.

Habermas' Einwand, Arendt könne, weil sie eine strenge Trennung zwischen Erkenntnis und Meinung zieht, Verständigung über praktische Fragen nicht als *rationale* Willensbildung begreifen, verfehlt offensichtlich Arendts Überlegungen. Sie grenzt Meinungen nicht von Erkenntnissen universeller Geltung dadurch ab, daß Meinungen nicht durch kritisierte und diskutierte Geltungsansprüche begründet wären. Mit der Behauptung, daß die Gültigkeit von jenen Erkenntnissen, die *ohne* dem (interpersonalen) Geltungskriterium der allgemeinen Mitteilbarkeit und Zustimmung gewonnen werden können, sich grundlegend von solchen unterscheidet, die als ihre Konstitutionsbedingung der gemeinsamen Diskussionen bedürfen, macht Arendt deutlich, daß mit einem diskursiven Rationalitätsbegriff die Rede von der Geltung rationaler Konsense einen anderen Sinn bekommt. Arendts Konzept der politischen Ethik zieht aus dem praktischen Fallibilismus dialogischer bzw. urteilender Vernunft die erkenntnistheoretische Konsequenz, daß die Gültigkeit stets kontextgebundener Übereinkünfte nicht 'wahrheitsanalog', d.h. nicht länger objektiv-allgemein, sondern nur subjektiv-allgemein sein kann. Nicht also ist das Kriterium für die Rationalität und emanzipatorische Bedeutung politischer Praxis und ihrer praktischen Diskurse letztlich, ob moralisch-praktische Urteile, Überzeugungen und Interessen, die in ihr vertreten werden, keiner kognitiven Grundlage entbehren, sondern ob diese die Möglichkeit zur permanenten Kritik 'offenhalten' und ob sie

Gesundheits-, Verbrauchs- und Verkehrsprobleme, Fragen des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern, den Generationen, zwischen Inländern und Ausländern, etc.

Rechenschaft für ihre moralischen Urteile abzulegen bereit bleiben.¹ Politische Praxisformen, die mögliche Rechenschaft und Kritik an der Rationalität ihrer Ziele und Interessen nicht zulässt oder gar nicht zuzulassen beabsichtigt – und *solche* Formen extremistischer 'Aktionen' nehmen gegenwärtig offenkundig zu –, ist nicht verallgemeinerungswürdig und alles andere als emanzipatorisch bzw. revolutionär. Ihre Rationalität ist instrumentell, wie sie selbst den Charakter einer 'pressure group' haben, insofern sie sich bloß für die Herstellung solcher Bedingungen auflehnen, in denen die eigenen Ziele erreichbar sind. Damit aber tritt der für eine revolutionäre Praxis charakteristische Zusammenhang von Politik und Ethik auseinander: politisches Handeln schrumpft zum bloßen *Kampfmittel*, Moralität verwässert zur einfachen Rechtfertigung pratikularer Wunschvorstellungen, denen es allein um das erfolgreiche Durchsetzen der eigenen Interessen geht, wodurch *praxis* zur *poiesis* mutiert. Zur Unvernünftigkeit dieses Typs konzertierter Aktion zählt auch, sich nur für die bloße Verteidigung bedrohter Lebensverhältnisse und traditioneller Üblichkeiten einzusetzen. Würde beispielsweise die neue Bewegtheit ausschließlich gegen eine weitere Verdinglichung der grundsätzlich akzeptierten Lebenswelt und für die Grammatik der bestehenden Lebensformen protestieren, wären sie aus der Perspektive einer kritischen Gesellschaftstheorie ohne emanzipatorische Bedeutung. – Adorno und Horkheimer hätte schließlich mit ihrer These, daß gesellschaftsverändernde Praxis auf unabsehbare Zeit vertagt sei, rechtbehalten.

¹ Vgl. dazu: Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979, S. 46f.

Das gute Leben und das Glück des Handelns

„Es stellte sich nämlich heraus, daß das Handeln Spaß macht: diese Generation hat erfahren, was das 18. Jahrhundert 'public happiness', das Glück des Öffentlichen, genannt hat. Das heißt, daß sich dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt und die irgendwie zum vollständigen 'Glück' gehört.“

Hannah Arendt

„Das reflexive Unternehmen einer historisch-sozialen Rückversicherung der Kritik¹, durch das das Zentralproblem einer kritischen Gesellschaftstheorie gelöst werden könnte, läßt sich mit den Mitteln Hannah Arendts Theorie des politischen Handelns durchführen: sie kann an jene (vorwissenschaftliche) praktische Gesellschaftskritik anknüpfen, wie sie gegenwärtig im Gelingen politischer Praxis existiert, und das reflexive moralische Handeln der neuen Bewegtheit als empirisch wirksame Moralität begründet nachweisen. Rückblickend läßt sich also mit Arendt gegen Habermas festhalten, daß Vernunft weder als kommunikative, in der unmittelbaren Gemeinschaftlichkeit des alltäglichen Sprechens gleicher sprach- und handlungsfähiger Subjekte historisch situiert ist, noch steht sie, als ohnmächtiges Sollen zum praktischen Diskurs, vor dem Problem, an eine historische Situierung durch ihr „entgegenkommende Lebensformen“ bloß appellieren zu können. Als selbstbestimmt und kunstvoll ins Werk gesetzte, demokratische Praxis hat praxische Vernunft gegenwärtig ihren Ort in der „Gemeinschaft und Organisation der Kämpfenden“ (Horkheimer), durch deren Bewegtheit (überhaupt erst) Fragen besserer Lebensverhältnisse aufgeworfen und kritisch erörtert werden.

Wir haben gesehen, daß Habermas' Diskursethik die Kantische Moraltheorie zu erneuern beabsichtigt. Zwar setzt sie sich nicht mehr den Problemen einer abstrakten Gesinnungsethik aus, teilt aber mit der Tradition modern-individualistischen Freiheitsdenkens die Überzeugung, daß der Gegenstand praktischer Philosophie ausschließlich auf Fragen der Gerechtigkeit begrenzt ist. Gegenüber der für die klassische Ethik zentralen Frage des guten Lebens verhält sich das deontologische Selbstverständnis Habermas' Moraltheorie „wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen 'das Gute' und 'das Gerechte'.“² Insofern die Diskursethik das Moralprinzip des praktischen Diskurses allein auf die Aufgabe verpflichtet, universalistische Handlungsnormen zu rechtfertigen, seziert Habermas die eminente Frage nach dem guten, glücklichen Leben

¹ Honneth, Kritik der Macht, Frankfurt a. M. 1985, S. 381.

² Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, a.a.O., S. 113.

schlicht aus seiner Moralphilosophie heraus. Dabei stellt sich die Frage¹, wieso Habermas die Aufgabe praktischer Diskurse derart unnötig einschränkt. Weder ist es nämlich einzusehen, warum in gemeinsamen Meinungsbildungsprozessen nur Normen begründet, also Gerechtigkeitsfragen diskutiert werden sollten, deren Anwendung dann zum „schwierigen Problem“ für eine diskursethisch nicht mehr aufzuklärende Urteilskraft wird, noch scheint es plausibel, warum in der gemeinsamen Beratungspraxis nicht auch Fragen des guten Lebens erörtert werden können. Benhabib gibt zu bedenken: „Since practical discourses do not theoretically predifine the domain of moral debate and since individuals do not have to abstract from their everyday attachments and beliefs when they begin argumentation, however, we have to accept that not only matters of justice but those of the good life as well will become thematized in practical discourses. A model of communicative ethics that views moral theory as a theory of argumentation need not restrict itself to questions of justice. I see no reason why questions of the good life as well cannot become subject matters of practical discourses.“²

Tatsächlich fragt sich, warum in der gemeinsamen Argumentation nur Fragen des Gerechten diskutiert werden können sollten und nicht auch, was gut, was schlecht, was wünschenswert, was unangenehm ist und was für wahr gehalten wird. Das Einnehmen und Ausübung des unparteilichen Standpunktes der moralisch-politischen Urteilskraft in der gemeinsamen Beratungs- und Entscheidungspraxis betrifft allein den Gesichtspunkt der Beurteilung des jeweils Zur-Sprache-Kommenden. Aber der Zusammenhang zwischen politischem Handeln und gutem Leben weist noch über die Frage nach dem *möglichen Gegenstand* der gemeinsamen Beratung auf einen anderen Gesichtspunkt hinaus.

Insofern die Ästhetik der politischen Existenz unter gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen immer nur das tapfere und voraussetzungsvolle Werk politischer Ethik sein kann, die sich der zwanghaften Eindimensionalität der Arbeitsgesellschaft widersetzt und gegenüber der Struktur Gewalt des Bestehenden stets und fast garantiert dem Mißlingen ausgesetzt bleibt, trifft Adornos berühmtes Diktum wohl zu: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“³ Andererseits jedoch wenden gegenwärtig immer mehr Menschen die Beschädigung ihres Lebens ins aktiv Widerständige: vor dem sozio-ökonomischen Hintergrund der objektiven Möglichkeit für eine freie Gesellschaft erfahren jene, die sich entscheiden, vereint zu handeln, daß es sehr wohl ein

¹ Siehe oben Kapitel 4.2.

² S. Benhabib, *Autonomy, Modernity and Community*; in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, S. 382.

³ Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1985, S. 42.

richtiges Leben im falschen gibt. So setzt Negt Adorno entgegen: „Daß man in einem falschen Gesamtzustande der Gesellschaft nicht richtig leben könne, dieser Satz Adornos ist nur bedingt wahr; *das richtige Leben beginnt bereits im Kampf gegen das falsche.*“¹ Schon Foucault hatte uns auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht. Die Tugend des politischen Ethos spiegelt dieses gegen das falsche gerichtete, richtige Leben des politischen Handelns wider. Gegenwärtig gehört das richtige und gute Leben nicht unbefangen der schönen Substantialität eines konkreten Allgemeinen (der Polis), und sei's noch einer vermeintlichen lebensweltlichen „Sittlichkeit“ an, von der Habermas träumt. Richtig und gut ist das politische Leben allein in der Hinsicht, daß es, gemäß Aristoteles Bestimmungen, sich der politischen Praxis widmet und das setzt die mutige Befreiung vom falschen voraus. Arendt erinnert: „Das 'recht und gut Leben', wie Aristoteles das Leben der Polis nannte, [...] war gut nur in dem Maße, indem es ihm gelungen war, der Lebensnotwendigkeiten Herr zu werden, sich von Arbeit und Werk zu befreien [...].“² Wer die Erfüllung seines Lebens nicht in seiner Existenz als entfremdeter Produzent und fremdbestimmter Konsument, als *animal laborans*, sucht, würde für gut nur dasjenige Leben halten, das aus freiem Willen gewählt wäre und dessen Vollzug um seiner selbst willen geschähe. Ein solcher Zweck in sich selbst zu sein, eignet gerade, wie wir gesehen, dem Gelingen der Praxis politischer Freiheit. Diese *eudaimonia* der gemeinsamen Praxis erfahren die Akteure als ein „Glück, das dem Handeln entspringt“³ oder als die „Lust am Handeln“.⁴ Arendt kommt deshalb zu dem Schluß: „Das heißt, daß sich dem Menschen, wenn er öffentlich handelt, eine bestimmte Dimension menschlicher Existenz erschließt, die ihm sonst verschlossen bleibt und die irgendwie zum vollständigen 'Glück' gehört.“⁵

Mit anderen Worten: Arendts Konzept der politischen Ethik schließt eine Ethik des guten Lebens ein, dessen Glück dem „Glück, in Freiheit zu handeln“⁶ entspringt. Das Glück gelungener Praxis antwortet dem Gefühl der Solidarität und der Erfahrung der Freiheit, wie diese sich in jenem zeigen. Während traditionelle liberale Moraltheorien einen Bruch zwischen der öffentlichen Tugend unpersönlicher Gerechtigkeit und der privaten Tugend des guten Herzens sehen, macht die politische Ethik, wie sie Arendts Theorie des politischen Handelns nahelegt, deutlich, daß, um eine schöne Formulierung von

1 Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, a.a.O., S. 90.

2 Arendt, VA, S. 37.

3 Arendt, ÜR, S. 173.

4 Arendt, ebd., S. 351.

5 Arendt, MG, S. 109.

6 Arendt, ÜR, S. 174.

Benhabib aufzugreifen, „Gerechtigkeit ohne Solidarität blind, und Freiheit, die mit Glück nicht zu vereinen ist, leer“ wäre.¹ Weil die gelungene Veranstaltung praxischer Vernunft nicht nur in der leibzentrierten, sinnlich erfahrbaren Dichte des politischen Raumes, vielmehr darüber hinaus noch als Glück erlebt wird, stehen sich das so hartnäckig von Habermas auseinandergehaltene 'Gerechte' und 'Gute' nicht länger ausschließend gegenüber: in der wechselseitigen Anerkennung und Einbeziehung der Sichtweisen der gemeinsam Handelnden vereinen sich das moralisch Richtige und moralisch Gute. Auch das vermeintliche Problem der *Vermittlung* von Moralprinzipien und moralischer Praxis, mit dem sich Habermas' Diskursethik konfrontiert sah und für dessen Lösung wir sie ausdrücklich nach einer politischen Ethik fragen hörten, scheint durch Arendts Konzept der politischen Ethik lösbar zu sein. Wie das Unwahre des Bestehenden sich an dem auswendigen Widerstand von politischer Praxis aufwirft, so bricht es sich noch mal an ihrem inwendigen Glück. Weil die, um eine Formulierung von Wellmer aufzugreifen, „zum Miteinander-Handeln befreiten Individuen“² *das gute Leben* in der politischen Praxis erfahren, wird verständlich, daß sie die Teilnahme an selbstbestimmter Praxis auch „*aus freien Willen* für das gute Leben halten“³ und folglich diese Erfahrung nicht Ausdruck eines 'Neoaristotelismus' ist.

In ihrem Buch *Über die Revolution* erinnert Arendt daran, daß die politisch Handelnden zur Zeiten der Amerikanischen Revolution dieses öffentliche Glück in ihrer Praxis erfuhren und ihm seinen Namen gaben: „Die Amerikaner sprachen gemeinhin von 'öffentlichem Glück' (public happiness) [...]; sie wußten offenbar, daß öffentliche Freiheit in der unmittelbaren Anteilnahme an einem öffentlichen Leben besteht und daß die öffentlichen Angelegenheiten, in denen sie tätig waren und die einen nicht unwesentlichen Teil ihrer Lebenszeit beanspruchten, ihnen keine Last bedeuteten, sondern im Gegenteil ein Gefühl innerer Befriedigung verschafften, das sie in keiner rein privaten Beschäftigung zu finden vermochten“⁴ und, „daß keiner 'glücklich' genannt werden kann, der nicht an öffentlichen Angelegenheiten teilnimmt, daß niemand frei ist, der nicht aus Erfahrung weiß, was öffentliche Freiheit ist, und daß niemand frei oder glücklich ist, der keine Macht hat, nämlich keinen Anteil an öffentlicher Macht.“⁵

1 Benhabib, Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, a.a.O., S. 233.

2 Wellmer, Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., Ethik und Dialog, a.a.O., S. 189.

3 H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?; in: M. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, S. 49.

4 Arendt, ÜR., S. 152.

5 Arendt, ÜR, S. 326 f.

Nicht in dem privaten Erfolg des bürgerlichen Erwerbsleben liegt die Quelle zum Glück, sondern, umgekehrt, entspringt jenes Glücksversprechen, das zielloser Wohlstand und ohnmächtiger Konsumrausch nur vorzugaukeln wissen, dem Gelingen der 'unproduktiven' Tätigkeit politischer Praxis. Wenn den Menschen die Möglichkeit zur politischen Teilnahme genommen wird, geht mit ihrer politischen Freiheit auch die Erfahrung des öffentlichen Glück verloren. Arendt argumentiert, daß schon bald nach der Amerikanischen Revolution diese öffentliche Glückserfahrung in „dem sinnlosen Treiben einer Konsumgesellschaft“¹ verschwand und das Recht eines 'pursuit of happiness', das in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung als ein Recht auf politische Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten einging, immer mehr als bürgerliches Recht auf privates Wohlergehen mißverstanden wurde. Glück erstickte in einer privatistischen Version individueller Glückseligkeit, die ihr gesellschaftliches Schicksal der Sozialtechnologie der staatlichen Durchsetzung utilitaristischer Wohlfahrt überantwortete. Wie die *constitutio liberatis*, die Gründung einer „wirklich freien Republik“, als das einstige Ziel der Amerikanischen Revolution, in der die politische Existenz dem sklavischen Arbeitsleben, die öffentliche Freiheit und das öffentliche Glück dem privaten Wohlergehen und ruhmlosen Konsumismus übergeordnet sein sollte, scheiterte, so liegt dieses Scheitern wie ein bedrohlicher Schatten auch über der Zukunft der gegenwärtigen revolutionären Bewegtheit.

¹ Arendt, ÜR, S. 178.

„Die Negation des Bestehenden im Namen einer Zukunft, die die latenten Möglichkeiten der Gegenwart aufbricht.“

Zusammenfassend möchte ich Syla Benhabibs überblicksartige Andeutung bezüglich des möglichen Zusammenhangs zwischen kritischer Gesellschaftstheorie und der neuen sozialen Bewegtheit am Ende ihres Buches *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie* referieren. Benhabib verfolgt dort die Absicht, Arendts Konzept einer politischen Ethik als mögliche gesellschaftstheoretische Interpretation Habermas' Diskursethik darzustellen, um so der Diskussion um die fragliche Grundlage kritischer Gesellschaftstheorie eine 'nicht-habermasianische' Wendung geben zu können.¹

Benhabib gibt zu Bedenken, daß Habermas' Diskursethik zwei unterschiedliche Gesellschaftsmodelle, nämlich ein legalistisches und ein partizipatorisches, nahelegen scheint: „Bei dem einem handelt es sich um eine von Recht und Gerechtigkeit geprägte Gemeinschaft gemäß dem Modell der Beziehung zwischen 'verallgemeinerten Anderen', bei der anderen um eine Gemeinschaft der Bedürfnisse und Solidarität nach der Idee von Beziehungen zwischen 'konkreten Anderen'.“² Benhabib argumentiert, daß im Unterschied zum Ideal einer 'Bedürfnis- und Solidargemeinschaft' das von Habermas' Diskursethik suggerierte Ideal einer 'Rechts- und Anspruchsgemeinschaft' den Standpunkt des 'verallgemeinerten Anderen' verlangt. Demzufolge sollte jedes Individuum als ein rationales Wesen betrachtet werden, das mit den gleichen Rechten und Pflichten ausgestattet ist, die man sich selbst zuschreibt. Indem wir diese Perspektive einnehmen, so Benhabib, abstrahieren wir jedoch zugleich von der konkreten Individualität und unverwechselbaren Personalität des anderen. Wir unterstellen in diesem Gemeinschaftsmodell den anderen zwar, wie uns selbst, konkrete Bedürfnisse, Wünsche und Leidenschaften, doch was seine moralische Würde ausmacht, ist nicht das, was uns voneinander unterscheidet, sondern vielmehr das uns als sprechenden und handelnden Akteuren Gemeinsame.

Benhabib schlußfolgert, daß diese Beziehungsstruktur von der Norm *formaler Reziprozität* geleitet wird: jeder ist berechtigt, von uns das anzunehmen und zu erwarten, was wir von ihm annehmen und erwarten können. Die Normen solcher Interaktionsformen wären in dieser Interpretation primär öffentlicher und

¹ In *Kritik, Norm und Utopie* bleibt allerdings unverständlicher- und bedauerlicherweise Arendts Theorie des politischen Handelns als Benhabibs Bezugspunkt unausgesprochen.

² Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, a.a.O., S. 216.

institutioneller Natur; sie spiegeln sich dementsprechend in den ethischen Kategorien des Rechts, der Verpflichtung und des Anspruchs.

Der Standpunkt des, wie Benhabib formuliert, „konkreten Anderen“, dem eine Bedürfnis- und Solidargemeinschaft zugrundeliegt, verlangt demgegenüber, daß in jedem ein Individuum mit einer konkreten Geschichte, Identität und affektiv-emotionalen Konstitution gesehen wird. Diesen Standpunkt, so Benhabibs Argumentation, nehmen wir gerade unter Absehung dessen ein, was unsere faktische Intersubjektivität bzw. gemeinschaftliche Lebensweltlichkeit ausmacht, und versuchen die Verschiedenheit des anderen zu verstehen, d.h. seine Bedürfnisse, Motivationen, Bestrebungen und Wünsche zu begreifen. Eine solche Beziehungsstruktur unterliegt der Norm *komplementärer Reziprozität*: jeder ist berechtigt, von dem anderen Verhaltensweisen zu erwarten, durch die der andere sich als ein konkretes, individuelles Wesen mit jeweils eigentümlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Talenten anerkannt und bestätigt fühlt. „Unsere Unterschiede ergänzen sich in diesem Fall, statt sich auszuschließen.“¹ Die Normen dieser Interaktionsformen sind für Benhabib gekennzeichnet als nicht-institutionelle, selbstbestimmte, wie Solidarität, Freundschaft und Fürsorge.

Schließlich macht Benhabib wünschenswert deutlich, daß sich nicht nur der jeweilige Subjekt- bzw. Autonomiebegriff in den Modellen des 'verallgemeinerten Anderen' und des 'konkreten Anderen' unterscheidet, sondern sich daraus insgesamt starke Verschiedenheiten hinsichtlich der (revolutionären) Radikalität der zugrundelegbaren Gesellschaftskritik ergeben: „Während das erste dieser Begriffspaare – der rechtlich-juristische Begriff von Öffentlichkeit, Rechts- und Anspruchsgemeinschaft – das Gegenstück ist zum *Projekt der Erfüllung* des Erbes der bürgerlichen Revolutionen und der liberaldemokratischen Tradition, kommt das zweite Begriffspaar – demokratisch-partizipatorische Auffassung von Öffentlichkeit, Bedürfnis- und Solidargemeinschaft – mit dem *Projekt der Umgestaltung* jener Tradition überein. Diese bedeutet die Hervorbringung qualitativ neuer Beziehungsformen zum Selbst und zum Anderen, die jenseits der Logik von Kapital und administrativ-bürokratischer bzw. technischer Rationalität liegen.“²

Dieses revolutionäre, radikal gesellschaftskritische Ideal eines demokratisch-partizipatorischen Zusammenlebens sieht Benhabib schließlich gegenwärtig durch die neue soziale Bewegtheit konkret werden: „Die Bedürfnis- und Solidargemeinschaft wird in den Freiräumen der Gesellschaft von solchen neuen sozialen Bewegungen geschaffen, die einerseits für die Erweiterung der universalistischen Versprechen des objektiven Geistes – Gerechtigkeit und

¹ Benhabib, ebd., S. 232.

² Benhabib, ebd., S. 234.

Anrechte – kämpfen und andererseits die Logik der Gerechtigkeit mit der Idee der Freiheit zu vereinen suchen. Diese neuen sozialen Bewegungen teilen nicht die Hybris des 19. Jahrhunderts, daß eine Besonderheit die Allgemeinheit als solche vertreten könne, und sie sind sich der 'Differenz' als eines positiven Moments bewußt. Jenseits der Philosophie des Subjekts gibt es eine Politik der emanzipatorischen Ermächtigung, die die Ausweitung von Rechten und Ansprüchen ermöglicht und zugleich Freundschaft und Solidarität erzeugt. [...] Echte Gemeinschaften formieren sich infolge von Kämpfen, nicht aus der Logik der Stellvertretung, die die Erfahrung einer sozialen Gruppe mit Kategorien, die sie der Sprache einer anderen entlehnt, präformiert. In den spätkapitalistischen Gesellschaften bedeutet Befreiung nicht allein die 'Demokratisierung administrativer Entscheidungsprozesse', sondern die Formierung von Bedürfnis- und Solidargemeinschaften in den gesellschaftlichen Freiräumen. Eine solche Utopie ist nicht mehr utopisch, weil sie nicht mehr ein bloßes Jenseits meint. Sie ist die Negation des Bestehenden im Namen einer Zukunft, die die latenten Möglichkeiten der Gegenwart aufbricht.“¹

¹ Benhabib, ebd., S. 236f.

Praxis als Theorie?

Wissenschaft ist Erkenntnis der vom Volk selbst gemachten sozialen Bewegung.

Karl Marx

In ihren späteren Arbeiten hat sich Arendts Interesse an der praktischen Urteilskraft und deren Standpunkt des 'konkreten Anderen' verschoben zu der Beschäftigung mit der Urteilskraft als einer solitären, (vom Denken und Wollen abgegrenzten) geistigen Tätigkeit, in der allein der abstrakte Standpunkt des 'verallgemeinerten Anderen' zum Tragen kommt.¹ Das Urteilsvermögen wird von Arendt nicht länger als Bestandteil des politischen Lebens, des *bios politikos*, betrachtet, vielmehr tritt eine Konzeption hervor, in der das Urteilsvermögen als Vorrecht des von Handlungszusammenhängen entlasteten Betrachters, dem *bios theoretikos*, erscheint: nun soll Arendt zufolge gerade seine Teilnahmslosigkeit sein Urteilsvermögen ermöglicht. Damit hat Arendt zwar wieder jene Frage nach dem theoretischen Denken aufgenommen, die sie Jahrzehnte zuvor zu Beginn ihres Buches *Vita activa* ausdrücklich hat zurückstellen müssen², zugleich ergeben sich dabei aber auch, wie Arendt-Herausgeber Breiner zurecht einwendet, „konzeptionelle wie zeitliche Überlappungen zwischen den beiden 'Perioden'.“³ Diese Überlappungen sind durchaus problematisch; sie führen zu Arendts Übergangskonzept der politischen Urteilskraft als „repräsentatives Denken“: „Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist. Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. Dieser Vergegenwärtigungsprozeß akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.“⁴

¹ Das Buch über *Das Urteilen* sollte neben *Das Denken* und *Das Wollen* den dritten und abschließenden Teil Arendts Werkes *Vom Leben des Geistes* werden. Siehe: diess., *Vom Leben des Geistes*. Band 1: *Das Denken*, Band 2: *Das Wollen*, München 1979.

² Vgl. Arendt, VA, S. 5.

³ Vgl. R. Breiner, Hannah Arendt über das Urteilen; in: Arendt, DU, S. 119f.

⁴ Arendt, WP, S. 24.

Die Grundlage des moralischen Gesichtspunktes der Urteilskraft *allein* auf eine politische Einbildungskraft jenseits der konkreter politischer Praxis, auf die bloß eingebilddete Erweiterung des Denkens, auf ein „Gedankenexperiment“,¹ zu stellen, würde bedeuten, daß Arendt schließlich doch jene Schwächen einer abstrakten und deontologischen Moraltheorie in Kauf nimmt, für die ihre Gesellschaftstheorie des politischen Handelns und der moralischen Urteilskraft eine theoretische Alternative anbietet. Schließlich wäre mit diesem Schritt gerade der gesellschaftstheoretisch zentrale Unterschied zwischen Arendts Konzept politischer Ethik und Habermas' Kommunikationsethik zugunsten dessen moraltheorietischer Konstruktion einer bloß simulierten moralischen Argumentation aufgegeben²: sowohl das Problem der Anwendung moralischer Urteile,³ als auch das Ohnmachts-Problem des bloßen Sollens kehrten wieder.⁴ Aus diesen Gründen interessiert mich im folgenden und letzten Kapitel Arendts Theorie des repräsentativen Denkens auch *nicht* als Versuch der Begründung des moralischen Standpunktes, sondern im Hinblick auf ein ganz anderes, noch undiskutiertes Problem, nämlich „besonders für das Problem [des Zusammenspiels] von Theorie und Praxis“.⁵

1 Benhabib, Urteilskraft und die moralischen Grundlagen; in: a.a.O., S. 546. Dort heißt es: „Die Gefühle der Freundschaft und Solidarität ergeben sich gerade nicht durch die Ausdehnung unserer moralischen und politischen Einbildungskraft *in vacuo* oder *über ein Gedankenexperiment*, sondern aus der faktischen Konfrontation im öffentlichen Leben mit dem Standpunkt derer, die uns ansonsten fremd sind, uns aber durch ihre öffentliche Präsenz als Stimmen und Meinungen bekannt werden, die wir in Betracht ziehen müssen.“

2 Der schlechten Abstraktion der Habermas'schen Diskursethik liegt ja gerade zugrunde, daß sie allein den imaginär eingebilddeten moralischen Standpunkt zu konzeptualisieren scheint: „[...] der normenprüfenden Vernunft begegnet der Andere [nur] als Opponent in einer *vorgestellten, weil kontrafaktisch erweiterten und virtuell durchgespielten* Argumentation.“ Ders., Vom praktischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft; in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, a.a.O., S.116; meine Hervorhebungen.

3 Obwohl Arendt im Bezug auf das (Kantische) Konzept einer bloß eingebilddeten Erweiterung seines moralischen Denkens klarmacht: „Kant sagt einem, wie man andere zu berücksichtigen hat; er sagt einem nicht, wie man sich mit ihnen in Verbindung bringen soll, *um zu handeln*.“ DU, S. 62.

4 So ist in *Wahrheit und Politik* zu lesen: „Natürlich kann man sich weigern, von diesem Vermögen Gebrauch zu machen und, im wahren Wortsinn, eigensinnig darauf bestehen, nicht und niemanden in Betracht zu ziehen, als die eigenen Interessen [...].“ WP, S. 25.

5 Arendt, DU, S. 15.

10.1 Die moralisch-theoretische Urteilskraft

Bisher wurde argumentiert, daß das Ein- und Ausüben der praktischen Urteilskraft die Teilnahme an politischer Praxis voraussetzt. Arendt erinnert nun mit ihrem Konzept der politischen Einbildungskraft bzw. des repräsentativen Denkens – an Kant anlehnend – an einen anderen öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Die erweiterte Denkungsart wird demzufolge als das Vermögen gedacht, die nicht konkret anwesenden und unbekanntes, also 'generalisierten Anderen', um deren Zustimmung man für sein moralisch-politisches Urteil wirbt, zu vergegenwärtigen. Diese imaginäre Öffentlichkeit ist kategorial anderer Natur als der öffentliche Raum des nur gemeinsam konstituierten Zwischens, das als Konkretion gelungener Praxis existiert. In den 'Raum' dieser bloß eingebildeten Öffentlichkeit 'einzutreten', um zu urteilen, heißt stattdessen, darüber ist sich Arendt durchaus im Klaren, „als Gelehrter von ihr [der eigenen Vernunft] vor dem ganzen Publikum der Leserwelt“¹ öffentlich Gebrauch zu machen. Handlungsentlastet entspricht der öffentliche Gebrauch der Vernunft des Gelehrten, dem *bios theoretikos*, dem Vermögen, sein (zuschauendes) „Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile [zu halten] und sich in die Stelle jedes anderen versetzen“² zu können. Die Gültigkeit seines Urteils bemißt sich nicht an der Zustimmung der „zufällig“ Anwesenden, sondern hält sich an einer möglichen universalistischen Zustimmung.

Rückblickend wird deutlich, daß die individuelle Entscheidung, sich um sich selbst und damit um gesellschaftspolitische Angelegenheiten zu sorgen, nicht nur in dem Mut münden muß, politisch zu handeln, sondern auch zu einem anderen Typ von 'Praxis' und einem anderen öffentlichen Gebrauch der eigenen Vernunft führen kann: die *kritische Haltung* angesichts des erfahrenen Intolerablen überträgt Arendt auch auf die Aufklärungspraxis des (gesellschaftstheoretischen) Kritikers im theoretisch-journalistischen Diskurs der 'Leserwelt'. Während die moralisch-politische Urteilskraft das gelungene Gemeinshandeln voraussetzt, soll es so einer 'moralisch-theoretischen Urteilskraft' möglich sein, von einem universalistischen Standpunkt aus, eine eingreifende Kritik zu artikulieren, der die Existenz politischer Praxis nicht einmal notwendig vorauszugehen braucht. In jedem Fall setzt für Arendt die Möglichkeit eines bloß zuschauenden Urteilens die *Distanz* zu politischer Praxis voraus: „Wer nichts will als die Wahrheit sagen, steht *außerhalb* des politischen Kampfes.“³ Demnach liegt in der Stärke des theoretischen Urteils, nämlich von der unmittelbar partikularen Beschränkung kontextgebundener, der jeweiligen politischen Praxis

¹ Arendt, DU, S. 56; Arendt zitiert hier Kant.

² Arendt, DU, S. 54, Arendt zitiert hier Kant.

³ Arendt, WP, S. 45; meine Hervorhebungen.

entspringender Überzeugungen unabhängig zu sein, auch eine fundamentale Schwäche: das (gesellschafts-) theoretische Urteil hat keinerlei praktische Konsequenz und Macht. Dennoch aber oder gerade deshalb stellt Arendt ausdrücklich die Frage, „ob diesem Standpunkt selbst eine politische Bedeutung zukommt?“¹

10.2 Die politische Bedeutung der 'Praxis' des Theoretikers

Die politische Bedeutung des (kritischen) Urteils desjenigen, der sich *nicht* an die Urteile der Beteiligten einer Beratungssituation halten muß, sondern vielmehr sich an die bloß möglichen Urteile und Zustimmungen *aller* richtet, liegt einerseits darin, daß er – kontextungebunden vor einer bloß eingebildeten (Welt-) Öffentlichkeit 'handelnd' – sogar die politische Praxis selbst und ihre mögliche emanzipatorische Bedeutung beurteilen und kritisieren kann. In der *grenzenlos* erweiterbaren Öffentlichkeit einer praxisenthobenen Leserwelt analysiert der Theoretiker die Partikularität politischer und moralischer Übereinkünfte auf ihre verallgemeinerungswürdige Geltung hin. Die Voraussetzung des rationalen Urteilens, in diesem Fall seine Unparteilichkeit, ist gerade dadurch garantiert, daß der kritische Zuschauer *nicht* an der politischen Praxis teilnimmt. Andererseits können vom Standpunkt einer theoretischen Kritik in einem ganz anderen Maße gesellschaftliche Themen öffentlich gemacht und zur Sprache gebracht werden, die noch verborgen und ungesagt sind. Die politische Bedeutung des theoretischen Urteilens liegt in dieser Hinsicht tatsächlich, wie Adorno vertrat, im 'Eingriff': das Intolerable zu problematisieren und damit in eine öffentliche Auseinandersetzung zu treten. Für eine theoretische Aufklärungspraxis, die die Formierung politischen Handelns vorbereiten helfen kann, ohne es selbst voraussetzen zu müssen, setzt sich beispielsweise Foucault stark ein²: „The problem is, precisely, to decide if it is actually suitable to place oneself within a 'we' in order to assert the principles one recognizes and the values one accepts; or if it is not, rather, necessary to make the future formation of a 'we' possible, by elaborating the question. Because it seems to me that the 'we' must not be previous to the question; it can only be the result – and the necessarily temporary result – of the question as it is posed in the new terms in which one formulates it. For example, I'm not sure that at the time when I wrote the history of madness, there was a preexisting and receptive 'we' to which I would only have had to refer in order to write my book, and of which this book would have been the spontaneous expression [...]. The problem [was

¹ Arendt, ebd.

² Was, wie wir noch sehen werden, erklärt, warum Foucault dem angesprochenen Subjektivismus seiner Ethik nicht zu entgehen in der Lage war.

rather] if it was possible to establish a 'we' on the basis of the work that had been done, a 'we' that would also be likely to form a community of action."¹

Nichts allerdings garantiert in diesem Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Praxis, daß es zur Formierung einer solchen „community of action“ auch kommt – die eingreifende Kritik des Theoretikers ist zwar eine oft notwendige, aber nie hinreichende Bedingung für gesellschaftsverändernde Praxis. Solange aber die theoretische Kritik nicht in Form revolutionärer Praxis 'verwirklicht' ist, bleibt sie im eigentlichen Sinne *appellativ* und ermangelt damit politische Bedeutung: weil die Gesellschaftskritik des Theoretikers nicht die gelungene Teilnahme an der „Organisation und Gemeinschaft der Kämpfenden“ (Horkheimer) voraussetzt, fehlt ihr ein empirisch wirksamer Ort innerhalb der gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge – das ‚Handeln‘ in der nur eingebildeten Welt der Lesenden bleibt praktisch folgenlos und politisch wirkungslos. Es sei denn, kritische Theorie würde sich vollständig frei machen von dem Problem der Vermittlung und die „Unnachgiebigkeit der Theorie“, wie Adorno und Horkheimer es schließlich taten, zur „umwälzenden wahren Praxis“² erklären. Dem hält Arendt entgegen, daß ein solcher Wahrheitsanspruch des eigenen Urteils dem kritischen Theoretiker eine außerordentlich schwere, praktische Beweislast auferlegt – „offensichtlich eine Beweisführung sehr eigener Art, nämlich [...] sein Leben für diese Wahrheit einzusetzen“.³ Während Arendt und Foucault ein solches Beispiel, die (eigene) Theorie als 'Praxis' tatsächlich zu leben, gaben,⁴ redeten Adorno und Horkheimer (im besten Fall) nur davon.⁵ Der Eindruck der Studentenbewegung, von der Aufklärungsarbeit der kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer zum praktischen Widerstand provoziert und dann im Stich gelassen worden zu sein, ist, wie wir schon gesehen haben (Kap. 3.2), sicherlich nicht unberechtigt – und Adornos Verhalten bei der Besetzung des Frankfurter Instituts wohl nicht „sein Glanzstück“

1 Foucault, *Polemics, Politics, and Problematizations*; in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, S. 385.

2 Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 40.

3 Arendt, WP S. 32. Vgl. auch Foucault, der diese 'riskante' Beweisführung mit Hilfe der antiken Figur des Parrhesiasten erklärt: „Die Parrhesiasten sind diejenigen, die das Wahrsprechen unternehmen und dafür einen vorher nicht bestimmten Preis zahlen, der bis zu ihrem eigenen Tod gehen kann.“ Foucault, *Das Wahrsprechen des anderen*, a.a.O., S. 31.

4 Während Foucault erst spät sein politisches Handeln auch theoretisch reflektierte, verstand sich Arendt stets als „politische Publizisten“ (Arendt, in: *Arendt/Jaspers Briefwechsel*, a.a.O., S. 59). Wie ihre theoretische Beschäftigung mit der politischen und moralischen Bedeutung der Urteilskraft ihrer praktischen Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozeß entsprang, so stand auch Foucaults theoretische Beschäftigung mit dem Problem der Macht, dem Machtwissen und dem Subjekt in unmittelbarem Zusammenhang eigener praktischer Erfahrungen (vgl. D. Eribau, *Michel Foucault*, Frankfurt a. M. 1991).

5 Das zumindest tat Horkheimer noch in *Traditionelle und Kritische Theorie*, a.a.O., S. 35: „Sein [des kritischen Theoretikers] Beruf ist der Kampf, zu dem sein Denken gehört, nicht das Denken als etwas Selbständiges, davon zu Trennendes.“

(Christoph Türcke) gewesen¹. Die Kritik des Gesellschaftstheoretikers ist nur dann nicht appellativ, wenn er ein Exempel selbst zu geben weiß und dadurch seine theoretisch begründete Kritik einen politisch bedeutungsvollen, empirisch wirksamen Ort gewinnt. Aber selbst noch die politische Bedeutung einer theoretischen Kritik, die im eigenen politischen Ethos verkörpert wird, bleibt der Gefahr ausgesetzt, die eigenen Maßstäbe nur appellativ zu behaupten.

Die Schwierigkeit, wie „wahrscheinlich“ („likely“, wie Foucault formuliert) der theoretischen Aufklärung die Formation politischer Praxis folgt, läßt sich gleichwohl bis zu einem gewissen Maße aufheben, indem die kritische Theorie nicht nur der „community of action“ vorausgeht, sondern die Maßstäbe ihrer Kritik dem Themenkreis eines konkreten Handlungszusammenhanges *entnimmt*, den die Theorie aufklären will. Auch dieser Aspekt läßt sich sehr gut an Foucault darstellen: die Maßstäbe seiner theoretischen Kritik an der Psychiatrie entnahm Foucault seiner persönlichen Erfahrungen mit den Problemen des Psychiatriebetriebs; seine Beschäftigung mit der Psychiatrie beruhte auf der eigenen Erfahrung des Intolerablen, ohne daß der Impuls seines Widerstandes Widerhall in einer schon existierenden Bewegung hätte finden können. Das heißt nicht, Foucaults theoretische Kritik an der Psychiatrie hätte die Anti-Psychiatrie-Bewegung, oder seine Kritik am Strafvollzug und Gefängnis hätte die Debatten über die Strafvollzugsreform *hergestellt*, jedoch hat er gute Gründe und kritische Argumente geliefert, die zur Formierung eines betroffenen Gemeinsinns beitragen und so ermöglicht, daß seine theoretische Kritik durch politische Praxis überhaupt hat *aufgegriffen* werden können. Sein theoretisches Urteil, mit der er sich an das Lesepublikum wendete, war dementsprechend *aus* und *vor* der Praxis und machte deshalb politisches Gemeinsamhandeln auch „wahrscheinlich“ – Foucaults Selbst-verständnis nach aber blieb sein aufklärendes Urteilen *über* der und nicht *für* die Praxis. Letztlich 'entsteht' ein Verhältnis von Theorie und Praxis für Foucault allein durch die nachträgliche, nicht notwendige praktische Bestätigung: daß die Formierung einer „community of action“, die sich „on the basis of this book“ organisiert, auch auf einem Mißverständnis beruhen oder eine nicht gewünschte Form annehmen kann, bleibt dabei stets offen und (revolutions-) theoretisch nicht einholbar. Entnimmt der Theoretiker zum einen die ethischen Maßstäbe seiner Gesellschaftskritik nicht der politischen Praxis, dem 'we' (von dem Foucault spricht), kann er gleichwohl – darin besteht sein 'Eingreifen' – neue Themen problematisieren und dadurch künftiges Handeln ermutigen; gewinnt er zum anderen auch noch den Gegenstand seiner theoretischen Kritik aus einem konkreten Handlungszusammenhang, erhöht sich die 'Wahrscheinlichkeit' ihrer politischen Bedeutung: die kritische Theorie hätte Aussicht darauf, durch die ge-

¹ Vgl. auch R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München 1986, S. 676 ff.

sellschaftsverändernde Praxis einer „community of action“ 'verwirklicht' zu werden. Die politische Bedeutungslosigkeit einer Theorie, die aus, vor und über der, nicht aber *für* die Praxis denkt, liegt letztlich aber doch in der grundsätzlichen Möglichkeit ihrer praktischen Folgenlosigkeit beschlossen: weil alles davon abhängt, ob es zur Formierung einer „community of action“ kommt, bleiben die ethischen Maßstäbe der eigenen Kritik stets dem Problem ausgesetzt, doch nur idiosynkratisch, d.h. appellativ behauptet (worden) zu sein.

Gelöst wird das Problem der politischen Bedeutung des theoretischen Standpunktes sicherlich auch nicht, indem behauptet wird, daß revolutionäre Praxis der theoretischen Kritik *notwendig folgen wird*. So kritisiert Arendt an Marx' Geschichts- und Revolutionstheorie, daß Marx „der Versuchung [der philosophischen Tradition], menschliches Handeln am Modell des Herstellens von Gegenständen zu orientieren“,¹ unterlag. Die Marx'sche Vorstellung, die revolutionäre Praxis würde der theoretischen Gesellschaftskritik notwendig folgen, führt Arendt dabei nicht primär auf die dialektische Geschichtsphilosophie Hegels, sondern auf eine historische Erfahrung von Marx zurück: „Das Beispiel der Französischen Revolution, eines Ereignisses, dem das Zeitalter der Kritik und der Aufklärung vorausgegangen war, gab Anlaß zu der Auffassung, der *theoretischen* Demontage des ancien régime wäre die *Praxis* seiner Zerstörung gefolgt. Hier, so schien das Beispiel auszusagen, zeigt sich, wie 'die Idee die Massen ergreift'.“²

Während Foucault es offenläßt, wer sich zu einem politischen Wir zusammenschließt und warum sie sich dazu bewegt fühlen, erarbeitet Marx mit seiner Kritik des Kapitalismus den praktisch bzw. politisch bedeutungsvollen Nachweis der revolutionären Lage einer gesellschaftlichen Gruppe (der Klasse des Proletariates). Seine Analyse der gesellschaftlichen Widersprüche liefern theoretische Gründe dafür, *daß* es objektiv, d.h. theoretisch bestimmbar, 'eine Masse' von Gesellschaftsmitgliedern gibt, die von diesen Widersprüchen unmittelbar betroffen sind und deshalb auch ein unleugbares Interesse an der Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse *haben sollten*. Marx *identifiziert* im Unterschied zu Foucault die politischen Akteure seiner theoretischen Kritik. Seine kritische Theorie kann allerdings so wenig wie die Foucaults von ihrem theoretischen Standpunkt aus, die notwendige Verwirklichung der eigenen Ideen garantieren. Das theoretische Urteil, das nicht an schon vorhandenen politischen Widerstand anknüpft und nicht von der Existenz politischer Praxis abhängt, vielmehr zu dessen Initiative beitragen will, kann dem theoretisch ausgewiesenen, also nur *potentiell* historischen 'Subjekt' der

¹ Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, a.a.O., III, S. 246.

² Arendt, DU, S. 52.

gesellschaftlichen Veränderung höchstens seine moralische Berechtigung zur revolutionären Praxis versichern. So hat Marx' kritische Theorie als politisches Programm der Kommunisten tatsächlich zur Bildung der Arbeiterbewegung beigetragen und das revolutionäre Bewußtsein des Proletariates zu bilden geholfen und gestärkt. Hat sich aber einmal eine politische Bewegung gegründet, verhält sich diese nicht mehr neutral zu der rein theoretisch gewonnenen Einsicht in die Notwendigkeit einer emanzipatorischen Gesellschaftsveränderung.

Marx' autoritäres Verhalten gegenüber Bakunin in der I. Internationalen Arbeiterassoziation bezeugt eindrücklich seinen Widerwillen, die unabwendbare Tatsache dieser 'praxischen Streuung' der eigenen theoretischen Wahrheit einsehen zu wollen.¹ Sobald der politisch bedeutungsvolle Sachverhalt, daß die theoretische Analyse gute Gründe und Motive für die künftige Formierung politischer Praxis ausweist, derart (kaderpolitisch) gewendet wird und so die freiwilligen Assoziationen politischer Praxis als Mittel zur Durchsetzung und Herstellung des revolutionären Ziels instrumentalisiert, dann wird damit der Eigensinn deren politischen Handelns ignoriert und zur bloßen Manövriermasse eines nur noch sozialtechnologisch operierenden Parteiapparates verdinglicht. Dieser Fehler wurde von der marxistischen Revolutionstheorie nie wirklich korrigiert oder gar eingesehen; im Gegenteil blieb sie davon überzeugt, daß, weil das Proletariat aufgrund der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse einem „notwendig falschen Bewußtsein“ seiner selbst als emanzipatorische Klasse unterliegt, allein Berufsrevolutionäre und die Partei, jenes fortschrittlichste Bewußtsein von der revolutionären Lage des Proletariates besitzen – deshalb müssen sie in dessen Namen für deren Befreiung kämpfen. Der revolutionäre Parteiapparat als die Verkörperung des Klassenbewußtseins glaubt stellvertretend für die Massen handeln zu können und sich unter gegebenen Umständen – und darin bestand die tödliche List der real existierenden sozialistischen Vernunft – auch von der Spontaneität der Massen unabhängig machen und noch gegen deren Willen 'unbeirrt' das 'gemeinsame Ziel' verfolgen zu müssen...

In der marxistischen Revolutionstheorie schrumpft politische Praxis auf instrumentelle Poiesis zurück, weil sie den praktischen Adressaten der eigenen theoretischen Gesellschaftskritik deduktiv bestimmt und die unterdrückten Menschen, um deren Befreiung es ihr geht, zu bloßen Instrumenten einer schließlich gewaltsam hergestellten, neuen Barbarei macht. Wohl bedarf es der theoretischen Demontage des unwahren Ganzen; von *wem* aber im einzelnen

¹ Siehe dazu speziell F. Brupacher, Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation, München 1913; und P. Scheibert, Marx, Bakunin und die 1. Internationale; in: Österreichische Osthefte, 1965, Nr. 7, Heft 6.

und *wann* genau revolutionäre Praxis ausgeübt wird, darf theoretisch so wenig im voraus festgelegt werden, wie es unklar bleibt, wie wirksam das Zusammenspiel zwischen politischer Praxis und kritischer Theorie ist. Dieser Einsicht zu folgen, wäre wohl nur eine Revolutionstheorie in der Lage, die die von Marx nie handlungstheoretisch ausgearbeitete Charakterisierung des revolutionären Eigensinns politischen (gemeinsam) Handelns begrifflich hinreichend geschmeidig konzeptualisiert. Diesbezüglich ist Habermas' Einschätzung rechtzugeben: „Der einzige Vorzug, dessen Marx ein solidarisch handelndes Proletariat hätte versichern dürfen, wäre der gewesen, daß eine Klasse, die sich mit Hilfe einer wahren Kritik als Klasse konstituiert, überhaupt erst in der Lage ist, in praktischen Diskursen zu klären, wie vernünftigerweise politisch zu handeln ist.“¹

Solange keine politische Praxis sozialer Emanzipationsbewegungen existiert, liegt die politische Bedeutung theoretischer Gesellschaftskritik allein darin, daß mit ihrer Hilfe die 'Wahrscheinlichkeit' der möglichen Konstitution und Formation gesellschaftsverändernder Praxis wächst. Sobald aber politischer Widerstand existiert, muß Theorie mit ihr sich in Beziehung setzen. Aus dieser Bezugnahme folgt für sie eine doppelte Aufgabe: kritische Theorie hat die existierenden Formen politischer Praxis als empirisch wirksame Moralität begründet nachzuweisen, so daß gleichzeitig die ethischen Maßstäbe ihrer Gesellschaftskritik – gut dialektisch – aus den gesellschaftskritischen Voraussetzungen und Bedeutung politischer Praxis, also einem Sollen im Sein, gewonnen werden können. Die politische Bedeutung entfaltet eine kritische Gesellschaftstheorie zum anderen nicht dadurch, daß ihre „Idee“ die Massen ergreift, sondern umgekehrt, ihre Kritik und eingreifende „Idee“ von der „bewegten Masse“ aufgegriffen werden können.

10.3 Zur „dynamischen Einheit“ von kritischer Theorie und revolutionärer Praxis

Das „Existenzialurteil“² einer kritischen Gesellschaftstheorie, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht so sein müssen, wie sie sind, und eine Veränderung *objektiv möglich* ist, bliebe folgenlos, wie jedes theoretische Urteil, wäre es nicht *rückversichert* mit den moralischen Forderungen politischer Bewegungen, die dafür schon – empirisch wirksam – kämpfen. Die Veränderung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse bleibt immer eine Frage der politischen Bewegtheit freiwillig und mutig vereinter Individuen; praktische Veränderung die selbst auferlegte und nie erzwingbare Aufgabe politischer Praxis. In der gegenwärtigen Situation, in der nicht mehr mit klassentheoretisch

¹ Habermas, Theorie und Praxis, a.a.O., S. 38 f.

² Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, a.a.O., S. 44.

im voraus identifizierbaren Adressaten der theoretischen Kritik gerechnet werden kann und gerechnet werden sollte, gründet sich die emanzipatorische Hoffnung auf eine humane Welt allein auf die geschichtlich durch nichts garantierte, gleichwohl schon existierende, gesellschaftsverändernde Praxis politischer Selbstbestimmung. Mit ihnen hat eine kritische Gesellschaftstheorie eine, wie Horkheimer es programmatisch nannte, „dynamische Einheit“¹ einzugehen. Mit dieser Einheit und dem gesuchten Zusammenhang von kritischer Theorie und revolutionärer Praxis verbindet jene die Aufgabe, sich einerseits nicht gegenüber den schon empirisch wirksamen Anstrengungen um gesellschaftliche Veränderung blind oder begrifflich ungeschmeidig zu machen. Das heißt andererseits aber nicht, daß sie deshalb in der affirmativen Funktion eines sozialpsychologischen und bewegungssoziologischen „Formulierens der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse“² oder politischen Gruppe aufgehen müßte. – Allerdings ist dieses bloß deskriptive Selbstverständnis gerade für die Theorien zu den neuen sozialen Bewegungen bezeichnend.

Kritische Theorie verhält sich als Theorie *für* die Praxis zu dieser nicht im Genetivus subjectivus, sondern im Genetivus objektivus: die *Dynamik* der Einheit von Theorie und Praxis entsteht dadurch, daß die theoretische Urteilskraft, wie wir gesehen haben, nicht an die (möglicherweise reduktionistischen) Selbstdeutungen und an die (möglicherweise moralisch partikularen) Forderungen einer jeweiligen Gruppe gebunden bleibt, sondern auch diese kritisieren, über sich selbst aufklären und gegenüber dem großen Publikum der Leserwelt moralisch rechtfertigen kann, und darüber hinaus ihr neue Argumente, Ideen und Begründungen liefert.³ Gegenüber Habermas' unbestechlich klaren Einsicht, daß „für uns Marxisten sich das Problem [stellt], wie die Erfahrungen, die sich in solchen Bewegungen artikulieren, möglichst so angemessen interpretiert werden können, daß unsere Lesart von den unmittelbar betroffenen Schichten akzeptiert werden kann, wie unsere Hypothese, daß diese Bewegungen von der politisch unkontrollierten kapitalistischen Entwicklung verursacht wurden, glaubhaft gemacht werden kann“⁴, bleibt bedauerlicherweise mit Roth zu konstatieren, daß „Habermas sein Programm einer Analyse der kapitalistischen Entwicklung in den Dimensionen von System

¹ Horkheimer, ebd., S. 43.

² Horkheimer, ebd., S. ; oder, wie wir Foucault schon haben sagen hören: die theoretische Analyse muß nicht die „spontaneous expression“ politischer Bewegungen sein.

³ Ein gutes Beispiel einer solchen kritischen Theorie für politische Praxis sind die Bücher von Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, a.a.O. und André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, a.a.O.

⁴ Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M. 1981, S. 496.

und Lebenswelt noch nicht *materialiter* durchgeführt hat.“¹ Mit diesem fundamentalen Mangel trägt Habermas' Versuch, die Kritische Theorie kommunikationstheoretisch zu aktualisieren, jedoch ironischerweise eher zu einer „Depotenzierung der Kritischen Theorie“² bei. Daß in vielen der neuen sozialen Bewegungen, „im Gegensatz zu den studentisch geprägten Anfängen der Protestbewegungen“, wie Roth zu Bedenken gibt, „Gesellschaftstheorie dort längst nicht mehr als Schlüssel zur gesellschaftsverändernden Praxis gesehen [wird und] die bereits vorhandenen Informations- und Forschungsansätze *in einem eigentümlichen Schwebезustand über den Häuptern der Aktivisten* und selbst nur sehr begrenzt in die Diskussionen an der Basis Eingang gefunden haben“,³ hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß Habermas mit der systematischen Architektur seiner Theoriekonstruktionen der Kritischen Theorie jenes Moment der *Dynamik* genommen hat, das für ihre (mögliche) Aktualität unentbehrlich wäre.

Wenn es schließlich „weniger auf praktische Unterstützung als auf gesellschaftstheoretische Aufklärung der Akteure gerichtete Ansätze“⁴ ankommt und wenn der folgende Aufgabenkatalog für eine aktuelle kritische Gesellschaftstheorie, die, als ihr Zentralproblem, für den Zusammenhang von gesellschaftsverändernder Praxis und der eigenen Theorie begrifflich hinreichend geschmeidig sein will, zutrifft, dann bietet, wie deutlich werden sollte, Hannah Arendts Philosophie der politischen Praxis einen solchen ernstzunehmenden Ansatz:

„1. Die Auseinandersetzung mit neuen sozialen Bewegungen nötigt zur gesellschaftstheoretischen Reflexion. Wo deren Substanz nicht offengelegt wird, besteht die Gefahr, die ein altes Sprichwort treffend charakterisiert: „Wie man in den Wald hinein ruft, schallt es heraus.“

2. Es genügt offensichtlich nicht, Gegenwartsanalysen voranzutreiben. Das Aktionsfeld der neuen sozialen Bewegungen verweist auf mögliche Zukünfte, die mitzuthematisieren sich die Sozialwissenschaftler/innen nicht versagen können. Die Eule der Minerva muß schon vor der Dämmerung aufgescheucht werden.

3. Wenn sich neue soziale Bewegungen auf gesellschaftliche Entwicklungswege beziehen, dann ist die Auseinandersetzung mit Gruppen, Aktionen,

1 R. Roth, Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen, in: Politische Vierteljahresschrift 24/3 (1983), S. 326

2 S. Breuer, Die Depotenzierung der Kritischen Theorie; in: Leviathan 1982, 1, S. 140.

3 R. Roth, Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen, in: a.a.O., S. 317; meine Hervorhebungen.

4 R. Roth, Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen, ebd.

Projekten und Konflikten in den Bewegungen selbst ein wichtige Möglichkeit, Gesellschaftsanalyse weiterzutreiben.

4. Die Berührungängste gegenüber „revolutionstheoretischen“ Fragestellungen sollten abgebaut werden. Dabei geht es nicht um das Operieren mit Gewißheiten, sondern um die Frage nach dem möglichen Beitrag von Bewegungen im Kontext gesellschaftlicher Veränderung.

5. Die neuen sozialen Bewegungen zwingen die Sozialwissenschaftler/innen zu einer erneuten Reflexion ihrer Praxis. Dies gilt für die Forschungspraxis wie auch für das politische Engagement. Die Modelle des Parteiintellektuellen aus der Tradition der Arbeiterbewegung oder des Linksintellektuellen aus der Zeit der studentischen Protestbewegung bieten heute keine brauchbaren Orientierungen mehr. Gefragt sind neue Kooperationsformen (und ein entsprechender theoretischer 'Überbau'), in denen gesellschaftstheoretische Reflexion produktiv werden kann.“¹

¹ R. Roth, Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen, ebd.

Literatur

Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1968

– *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970

– *Marginalien zur Theorie und Praxis*, in: ders., Ges. Schriften, Frankfurt a. M. 1971, Band 10.2

– *Erziehung zur Müdigkeit*, Frankfurt a. M. 1969

– *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1985

– /M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1971

Apel, K.-O., Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins; in: Ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1988

– *Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden?;* in: ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1988

Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München 1970; zitiert als MG.

– *Vita activa*. Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960; zitiert als VA.

– *Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, Leipzig 1990

– *Über die Revolution*, München 1986; zitiert als ÜR.

– *Freiheit und Politik*. Ein Vortrag; in: Die Neue Rundschau , 69 (1958)

– *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, München 1958

– *The Crisis in Culture: Its social and its political significance;* in: dies., Between Past and Future, Viking Press New York 1968; zitiert als CiC.

– *Persönliche Verantwortung in der Diktatur;* in: dies., Israel, Palästina und der Antisemitismus, Berlin 1991

– *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten;* in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, München 1989

– *Wahrheit und Politik;* in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, Bd. I, 1969

– *Das Urteilen*. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München 1985; zitiert als DU.

– *Vom Leben des Geistes*. Band 1: Das Denken, Band 2: Das Wollen, München 1979

– *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 3 Bände, Frankfurt a. M./ Berlin/Wien 1975

– /K. Jaspers , *Briefwechsel 1926-1969*, München 1985

Bambach, R., *Postkonventionelle Kompetenz und politische Performanz*. Bemerkungen zum Verhältnis neuer sozialer Bewegungen und

- gesellschaftlicher Entwicklung; in: U. C. Wasmuth (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989
- Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press New York 1986; auch in gekürzter, deutscher Übersetzung: – *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1992
- *Urteilkraft und die moralischen Grundlagen*; in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1987, Band 41
- *Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue*; in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989
- Böhme, G./H. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1985
- *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M. 1988
- Brand, K.-W., *Neue soziale Bewegungen. Entstehung, Funktion und Perspektiven neuer Protestpotentiale*, Opladen 1982
- /D. Büsler/Rucht, D., *Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*, Frankfurt a. M./ New York 1986 (aktualisierte Ausgabe)
- Beiner, R., *Hannah Arendt über das Urteilen*; in: H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München 1985
- *Political Judgment*, University of Chicago Press 1983
- Brupacher, F., *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation*, München 1913
- Dubieli, H., *Herrschaft oder Emanzipation. Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie*; in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989
- Eder, K., *Die »Neuen Sozialen Bewegungen«: Moralische Kreuzzüge, politische Pressure Groups oder soziale Bewegung?*; in: U. C. Wasmuth (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989
- Elias, N., *Der Prozeß der Zivilisation*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1969
- Eribeau, D., *Michel Foucault. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 1991
- Foucault, M., *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1973
- *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1974
- *Überwachen und Strafen. Zum Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1976
- *Omnes et singulatim. Zur Kritik der politischen Vernunft*; in: *Lettre International 1*, Sommer 1988
- *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt a. M. 1985
- *Das Wahrsprechen des Anderen*, Frankfurt a. M. 1988
- *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*; in: Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987

- *What is enlightenment?*; in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Viking Penguin Inc. New York 1984
- *Polemics, Politics, and Problematizations*; in: P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Viking Penguin Inc. New York 1984
- Gerhart, U., *Alte und neue Frauenbewegung*, in: U. C. Wasmuth (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989
- Gorz, A., *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlin 1989
- Grondin, J., *Habermas und das Problem der Individualität*, in: *Philosophische Rundschau*, Heft 36, 1989
- Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1966
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied und Berlin 1974
- *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981; zitiert als TkH I und II.
- *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1981
- *Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985
- *Entgegnungen*, in: A. Honneth, H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt a. M. 1986
- *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1982
- *Volkssouveränität als Verfahren*. Zum normativen Begriff der Öffentlichkeit, *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, 43. Jahrgang, 1989, Heft 6
- *Nachmetaphysisches Denken*, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1988
- *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 12 Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985
- *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1992
- *Einleitung*; in: ders.(Hg.), *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1982
- *Hannah Arendts Begriff der Macht*; in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1981
- *Vom praktischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*; in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1999,
- Hegel, C.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß*, Werke, Band 7, Frankfurt a. M. 1986
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Band 12, Frankfurt a. M. 1986
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
- Honig, B., *Arendt, Identity, and Difference*; in: *Political Theory*, Vol. 16 No. 1, February 1988

- Honneth, A, *Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft*. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale; in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a. M. 1990
- *Kritik der Macht*, Frankfurt a. M. 1985
 - *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992
- Horkheimer, M, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M. 1968
- Jacobitti, C, *Arendt's Concept of the Self*; zitiert in: B. Honig, *Arendt, Identity, and Difference*; in: *Political Theory*, Vol. 16 No. 1, February 1988
- Jay, M, »*The Aesthetic Ideology*« as Ideology; Or what does it mean to aestheticize politics?, Ms. Berkeley 1991
- Kaase, M., *Partizipatorische Revolution - Ende der Parteien?*, in: J. Raschke (Hg.), *Bürger und Parteien*, Opladen 1982
- Kant, I, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1974
- Kellner, D., *Critical Theory, Marxism and Modernity*, John Hopkins University Press Baltimore 1989
- Kölsch, L./Veit, K, *Die sanfte Revolution*. Von der Notwendigkeit anders zu leben. Frankfurt a. M./Berlin 1983, S.227
- Kramm, L, *Politische Ökonomie*, München 1979
- Kunneman, H, *Dialektik der Aufklärung, Mikrophysik der Macht und die Theorie des kommunikativen Handelns*, in: ders., Hent de Vries (Hg.), *Die Aktualität der ›Dialektik der Aufklärung‹*, Frankfurt a. M./New York 1989
- Lemke, Harald, *Das Echo des Schwertes*. Foucault, Elias und Oestreich zum Sozialdisziplinierungsprozeß der Moderne; in: Harald Lemke, *Michel Foucault. In Konstellationen*, Maastricht 1995, S. 68-117
- *Die schwierige Lebenskunst*. Foucault, Marcuse und Schiller über den ästhetischen Begriff der Freiheit; in: Harald Lemke, *Michel Foucault. In Konstellationen*, Maastricht 1995, S. 118-154
 - *Critique of Political Reason*. The Foundation of the Political in the Practical Philosophy of Foucault, Arendt, and Lyotard; in: Harald Lemke, *Michel Foucault. In Konstellationen*, Maastricht 1995, S. 23-67
 - *Oh Friends, there is no Friend*. The Praxis of Friendship as a Difficult Art of (Social) Living; in: *Contemporary culture and aesthetics*, Issues No.2 1995, Maastricht
 - /Roger Behrens, *Interview mit Axel Honneth: Anerkennung und Engagement*. Normative Begründung kritischer Theorie; in: *Widerspruch*. Münchner Zeitschrift für Philosophie, 14. Jahrgang, Heft 26, 1994
- Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts. 1986
- Lyotard, J.-F., *Der Widerstreit*, München 1987.
- *Das postmoderne Wissen*, Graz/Wien 1986.
 - /Thébaud, J.-L, *Just Gaming*, University of Minnesota Press, Theory and History of Literture, Volume 20, 1985
- Marcuse, H, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a. M. 1969

- Marx, K, *Das Kapital*, MEW 23, Berlin 1969
- *Feuerbach-Thesen*; in: MEW 3, Berlin 1969
 - *Deutsche Ideologie*; in: MEW 3, Berlin 1969
 - *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung; in: MEW 1, Berlin 1969
 - *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; in: MEW 40, Berlin 1990
- Mayer-Tasch, P. C, *Die Bürgerinitiativbewegung*. Der aktive Bürger als rechts- und politikwissenschaftliches Problem, Hamburg 1985
- Miller, M., *Kollektive Lernprozesse und Moral*, Frankfurt a. M. 1985.
- Münschen, K, „*Lieber lebendig als normal!*“ Selbstorganisation, kollektive Lebensformen und alternative Ökonomie, Bensheim 1982
- Negt, O., *Räteidee - heute*; in: ders., *Politik als Protest*, Frankfurt a.M 1971
- *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, Frankfurt/New York 1985
- Nelles, W, *Kollektive Identität und politisches Handeln in Neuen sozialen Bewegungen*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 4 (1984)
- Nietzsche, F, *Genealogie der Moral*, Werke in zwei Bänden, München 1981
- Offe, C., *Bindung, Fessel, Bremse*. Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln, in: Honneth, McCarthy, Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1989
- Parrets, H, *Aesthetics of communication*. Going beyond pragmatics, Berkeley California University Press, (im Erscheinen 1992)
- Pleines, J.-E., *Zur Sache des sogenannten Neoaristotelismus*. Metakritik einer Parole, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 43, 1989
- *Handlungs- und Glückseligkeitstheorie*; in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 60., 1984
- Rorty, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press 1989
- Roth, R., *Fordismus und neue soziale Bewegung*; in: U.C. Wasmuth (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989
- ders., *Gesellschaftstheoretische Konzepte zur Analyse neuer sozialer Bewegungen*, in: *Politische Vierteljahrsschrift* 24/3 (1983)
- Ritter, C., *Zum politischen Potential der Alltagspraxis*. Einige Anmerkungen zu Analysen soziokultureller Voraussetzungen neuer sozialer Bewegungen; in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 3/90
- Schmalz-Bruns, R., »*Civil-society*« - *neue Perspektiven der Demokratisierung?*; in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 3-4/89
- Schmid, W., *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M. 1991
- Schnädelbach, H, *Was ist Neoaristotelismus?*, in: M. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986

Schweppenhäuser, G., *Die kommunikativ verflüssigte Moral*. Zur Diskursethik bei Habermas, S.138; in: G. Bolte (Hg.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg 1989

Scheibert, P., *Marx, Bakunin und die 1. Internationale*; in: Österreichische Osthefte, 1965, Nr. 7, Heft 6

Stiftung Mitarbeit (Hg.), *Direkte Demokratie in Deutschland*. Handreichungen zur Verfassungsdiskussion in Bund und Länder, Brennpunkt-Dokumentation Nr. 12

Taylor, Ch., *Theories of meaning*, in: ders., *Human Agency and Language*. Philosophical papers, Cambridge University Press 1985, 2 Bände

Trojan, A. (Hg.), *Wissen ist Macht*. Eigenständig durch Selbsthilfe in Gruppen, Frankfurt a. M. 1986

Vester, M., *Perspektiven der Alternativbewegung*, in: K. Münschen, »Lieber lebendig als normal«. Selbstorganisation, kollektive Lebensformen und alternative Ökonomie, Bensheim 1982

– *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß*. Entstehung antikapitalistischer Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1970

Villa, D. R., *Beyond Good and Evil*. Arendt, Nietzsche, and the Aesthetization of Political Action; in: *Political Theory*, Vol 20 No. 2, May 1992, S. 276.

Vollrath, E., *Zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977

– *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987

– *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*; in: ders. (Hg.) *Hannah Arendt*. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979

Wasmuth, U.C. (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989

Wellmer, A., *Über Vernunft, Emanzipation und Utopie*. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders., *Ethik und Dialog*. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986

– *Terrorismus und Gesellschaft*; in: Habermas (Hg.), *Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1982

– *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979

Wiesendahl, E., *Etablierte Parteien im Abseits? Das Volksparteiensystem der Bundesrepublik vor den Herausforderungen der neuen sozialen Bewegungen*; in: Wasmuth (Hg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion*, Darmstadt 1989

Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule*, München 1986

Zimmermann, R., *Das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fundierung*, in: E. Angehrn und Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein 1986

